الحرَّانيون السُّومريون

في أصول ومعتقدات العشائر الزراعية في الجزيرة والفرات

الكتاب: **الحرَّانيون السُّومريون**
في أصول ومعتقدات العشائر الزراعية في الجزيرة والفرات

المؤلفان: خلف علي الخلف | قصي مسلط الهويدي
نوع الكتاب: بحث تاريخي في الإنثربولوجيا، ومقارنة الأديان
الناشر: جدار للثقافة والنشر: السويد – مالمو | مصر - الإسكندرية
الطبعة الثالثة 2025.
الطبعة الثانية 2022: دار ريادة: جدة
الطبعة الأولى 2021: دار جدار: الإسكندرية
تصميم الغلاف: جدار للحلول المستدامة
الترقيم الدولي: 9798452881261
الخط: دبي.
لا يجوز، دون الحصول على إذن خطي من الناشر، استخدام أي من المواد التي يتضمنها هذا الكتاب، أو استنساخها أو نقلها، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها.

جميع الحقوق محفوظة © 2021

The Sumerian Harranians

On Origins and Beliefs of Agrarian Clans in Mesopotamia and Euphrates
By: Khalaf Ali Alkhalaf | Qussai Muslat Alhwaidi
Historical research in anthropology and comparative religion studies

Publisher: Jidar for Culture & Publishing
Third Edition: 2025
.Cover Design: Jidar for Sustainable Solutions
ISBN: 9798452881261

Copyright © 2021 all rights reserved

إلى

ثابت بن قُرَّة الحرَّاني

أحمد بن وحشية

ماكس فرايهير فون أوبنهايم

كلمة شكر!

نتوجه بالشكر والعرفان إلى الأصدقاء الذين ساهموا معنا في أن يكون هذا الكتاب بصورته الحالية ممكنًا.

نشكر بدايةً الأصدقاء الذين قدموا إلينا المساعدة في الترجمة من اللغات السريانية والآرامية واليونانية، والإنجليزية في بعض النصوص الإشكالية، ولأن أغلبهم لم يشأ ذكر اسمه فإننا سنتعامى عن ذكر الأسماء. كما نشكر الرواة الذين قدموا إلينا ذاكرة لا تقدر بثمن عن طقوس وعادات الفلاحة في «وادي البليخ»، ولاحقًا ضفاف «الفرات»، وأجابوا على أسئلتنا. ونشكر الأصدقاء والأهل والمعارف الذين راجعوا معنا أنساب العشائر الزراعية الحرّانية، ودققوا معنا التواريخ والروايات الشفهية وزودونا بأشجار الأنساب المعتمدة. كما نود أن نشكر الأصدقاء الذين قرءوا المخطوطة الأولى لهذا الكتاب ودوَّنوا ملاحظاتهم التي كان لها أثر في تلافي بعض الثغرات وتوضيح بعض النقاط وكذلك الذين راجعوا النسخة النهائية ودققوها. كما نشكر الأصدقاء الذين كانوا على اطّلاع على مشروع هذا البحث وأبدوا ملاحظات وتساؤلات كان لها أثر في تعميق البحث.

المحتوى

مقدمة 9

مدخل 15

تاريخ موجزٌ للمكان: الجزيرة 31

في أصول السكان ومعتقداتهم 45

المعضلة الحرّانية 55

حران والحرانيون 55
رواية 'القطيعي' عن الحرّانيين ومعتقداتهم 62
الحرانيون والصابئة 77
الصابئة في اللغة والاصطلاح 77
الصابئة في العقيدة 81
الحرانيون والمندائيون 85
الحرانيون والأحناف 98
الحرانيون وبولس الرسول 109
الحرانيون واليونان 121
المعتقدات الحرّانية 139
في مصادر المعتقدات الحرانية ورسمها 144
تاريخ الإله «سين» إله القمر الحرّاني 146
كتاب الفلاحة النَّبَطية 159
العقائد الحرانية في المصادر السريانية والعربية 180
مسار تاريخي لمعتقدات الحرّانيين 200

في مآل الحرَّانيين إلى «الشَّوَايا» 205

في أصل «الشَّوَايا» اصطلاحًا 207
القواميس العربية وتفسير أصول «الشَّوَايا» 213
نعت «الشَّوَايا» واللغة السريانية 216
روايات العشائر الزراعية عن أنسابها 217
المصادر التاريخية عن أصول العشائر الزراعية 220
تحول الحرانيين «النَّبَطُ» إلى «الشَّوَايا» 231
دخول العشائر الزراعية الحرانية الإسلام 240
بقايا المعتقدات الحرانية لدى العشائر الزراعية 244

هل الحرانيون سومريون؟ 261

الخلاصة 277

مقدمة

يشكّل هذا الكتاب رحلة تاريخية في معتقدات سكان «الجزيرة» و «حوض الفرات» منذ فجر السلالات السومرية، من خلال تتبع الجماعة الحرَّانية، لقراءة معتقداتها وأصولها، وسط احتشاد من الجماعات والأعراق والعقائد في بلاد «بين النهرين». إذ إنه يبحث في أصول العشائر الزراعية في منطقة «الجزيرة» و «حوض الفرات» و «وادي البليخ» وهي مسألة شائكة تعاني غياب الأبحاث الأنثربولوجية والاجتماعية، وكذلك غياب المصادر والوثائق المدونة حول هذه العشائر لفترة طويلة رافقت تشكُّلها الحديث، لأنها عاشت في منطقة تعاني الأمية، بعد غزو المغول والتتار المنطقة وما ألحقوه بها من خراب. ولأن أصول الجماعات التي تناولها البحث وعقائدها تعود إلى مدينة «حرّان»، فقد واجهنا مبحث العقائد الحرانيَّة الشائك، الذي يشكّل أحد المباحث الرئيسية في العقائد والأديان. إضافة إلى ذلك، فإن تأصيل هذه العقائد وتتبع مسارها والعودة إلى جذورها في حضارة «بين النهرين» الأولى، أي الحضارة السومرية، جعلتنا في مواجهة ثلاث قضايا شائكة تعاني شُحَّ المعلومات الموثوقة والقاطعة، فأغلب ما كُتب في هذه القضايا، والجماعات التي تشكل متن هذه القضايا، جاء نقلًا عن جماعات أخرى.

عرضنا في هذا البحث، أولًا، وبشكل موجز، تاريخَ المكان الذي استوطنته العشائر الزراعية، قيدَ البحث، في «الجزيرة» و «حوض الفرات»؛ فاستعرضنا تاريخ الرّقة، الرّها، نصيبين وحرّان. إضافة إلى تتبع مكثف لسرديات الأصول والمعتقدات لعموم سكان المنطقة. سلَّطنا الضوء على بعض المحطات التاريخية، كدخول المسيحية إلى المنطقة عبر مملكة «الرّها» تحت حكم سلالة 'أبجر' العربية، التي حكمت منذ منتصف القرن الثاني قبل الميلاد على وجه التقريب، حتى منتصف القرن الثالث الميلادي، والتي أسست أول "دولة" مسيحية في العالم. كما توقفنا عند فترة دخول الإسلام للمنطقة، وتوقف عرضنا التاريخي الرئيسي المجرد عند الغزو المغولي والتتري الذي أفضى إلى موت هذه المنطقة حضاريًّا. حيث ترك غزو المغول والتتار آثارًا لا تُمحى على المنطقة، ماثلةً في خرائب «حرَّان» التي هجَّر 'هولاكو' أهلَها ودمَّر معبدَها وعمرانها، بينما كانت قبل ذلك عاصمة لعدد من الإمبراطوريات، حيث يمكن أن يطلق على «حرَّان» عاصمة

الإمبراطوريات الآفلة، فقد اتخذها آخر ملوك البابليين والآشوريين والأمويين عاصمة لهم قبل زوال ممالكهم، إضافة لأنها كانت عاصمة لعدد من الممالك التي تشكلت في المنطقة.

توقفنا عند «حرَّان»، المدينة التي كانت، ليس فقط، ملتقى القوافل بين الممالك القديمة، وملتقى المدارس والنزاعات الفكرية والدينية عبر التاريخ، بل أيضًا، ملتقى الأعراق والإثنيات والجماعات. لكن غزو 'هولاكو' في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي لم ينتج عنه اختفاء «حرَّان» المدينة وحدها من الوجود بل اختفى الحرَّانيون الفلاحون «النَّبَط» أيضًا! وهم جماعة بشرية معروفة، بل مشهورة في التاريخ، انقطع ذكرهم بعد هذا الغزو! ظهرت بدلًا منهم عشائر زراعية عُرِّفتْ بـ«الشَّوَايا»، تنتشر في المناطق التاريخية التي هاجر إليها، وسكنها الحرانيون النبط، تشتغل بالفلاحة، وما تزال تحمل شيئًا من الإرث الحرَّاني، تتبعناه في إرثها الشفهي. لذلك وبعد استعراض موجز للمكان وسكانه، توقفنا طويلًا عند العقائد الحرانية واشتباكها مع الأديان التي عاصرتها منذ بدء الحضارة والعمران في سومر وبلاد بين النهرين. استعرضنا بعد ذلك الروايات المدونة والشفهية الخاصة بتاريخ تحالف عشائر 'البُوشْعَبَانْ' وعشيرة 'المِجَادْمَةْ'، التي تنتسب إلى قبيلة 'زُبَيْد' اليمانية القحطانية، وتشكل مجتمع هذا البحث. يعرض الكتاب الدلائل والشواهد اللغوية والتاريخية، التي تؤكد أن أصول هذه العشائر تعود إلى الحرانيين وليس 'زبيد'، وأن ما جرى هو تبديل انتسابٍ من الأصل الحرَّاني «النَّبَطي» إلى الأصل العربي، خصوصًا أن محيطهم المباشر غلب عليه العرب الذين كانوا موجودين في المنطقة قبل الإسلام.

لدراسة علاقة العشائر الزراعية بالجماعة الحرَّانية، كان علينا أن نتوقف عند الحرَّانيين: أصولهم وعقائدهم، وقضية «عقائد الحرانيين» هي من أكثر القضايا إثارة للجدل في الدراسات الدينية الشرقية، ومن أعقد القضايا في اللاهوت اليهودي-المسيحي، والإسلامي. هذه القضية التي تكرَّست مع انتشار المسيحية في الجزيرة، وصارت شائكة مع دخول الإسلام، وما زال الجدل قائمًا حولها حتى اليوم، فيما إذا كانوا 'صابئة' أو 'أحنافًا" أو 'وثنيين'، أو ديانات أخرى، وبالتالي توقَّف الكِتاب عند المفاهيم والعقائد والجماعات التالية: الصابئة، المندائيين، الوثنية، الأحناف، الإله «سين»: الإله القمر الحرَّاني، وأصوله

السومرية. حيث يوضح الكتاب تفصيلاً ديانة الإله «سين،» التي كان الحرّانيون من أتباعها وبحثنا في علاقة المعتقدات الحرانية مع المعتقدات التي مر ذكرها. إضافة إلى ذلك قارب الكِتاب منشأ الحرانيين الجغرافي-الحضاري. اعتمدنا في ذلك، على المراجع العربية التأسيسية المدوَّنة بما فيها *القرآن*، وكذلك *الكتاب المقدس* بعهديه القديم والجديد، وبنسخه العربية والإنكليزية والعبرية واليونانية والسريانية إضافة إلى كتب الديانات الأخرى والدراسات الأكاديمية المعاصرة.

وفي إطار سعينا إلى تقديم تفسير لصراع الأديان الناشئة مع الحرَّانيين وعقائدهم، وقراءة تأثيره في مصير الجماعة الحرَّانية، توقفنا عند حياة 'إبراهيم' الأب الرفيع المكرم، الشخصية المحورية في الديانات الإبراهيمية: اليهودية والمسيحية والإسلام، وناقشنا طبيعة العقيدة التي تحوَّل عنها، وتلك التي تحوَّل إليها. وعلاقته بالأحناف الحرَّانيين وديانة الإله «سين»، بعد نَفيه إلى «حرَّان». توقفنا أيضًا، عند رسالة 'بولس الرسول' الثانية إلى أهل ثيسالونيكي، مقدمين تأويلًا لتعبير "The man of sin" الوارد في الرسالة، والذي تُرجم من اليونانية إلى اللغات الأخرى، وتُرجم إلى العربية بمعنًى متواتر في عموم الأناجيل بـ"رجل الخطيئة". ربطنا، في سياق تاريخي، بين مضمون تلك الرسالة وتصاعد العداء اللاهوتي المسيحي للحرانيين، أتباع الإله «سين»، ذو الأصل السومري. حيث كانت «حرَّان» مركزه الأساسي، بعد اندثار «أُور» السومرية، وانتشار أتباعه في رقعة واسعة من المنطقة التي بدأ ينتشر فيها التبشير المسيحي، وهو ما جعل المبشرين المسيحيين الأوائل يخوضون صراعًا دينيًّا مع الجماعة الحرانية، تطور مع الزمن؛ حيث مثَّلت «حران» آخر قلاع التعددية الدينية في العالم وآخر المؤمنين بالإله «سين»، واستمرت العقائد الحرانيَّة في ظل الحقبة الإسلامية حتى هدم 'هولاكو' معبده في «حرّان» وشرد أهلها في بداية النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي.

بعكس الترتيب الذي أملته الضرورات المنهجية على هذا البحث، كان منطلقنا في البداية البحث عن أصل نعت «شَوايا» الذي يطلق على العشائر الزراعية في «الجزيرة» و «حوض الفرات» و«وادي البليخ»، بشكل دقيق ومنهجي يتقصى كل المصادر التاريخية الممكنة، والبحث في أصل حمولتها التحقيرية الشائعة، لأن كل التفسيرات الرائجة ظنيَّة وغير مقنعة. قادتنا المكتشفات اللغوية التي وجدناها في القواميس العربية والسريانية،

إلى البحث في أصل هذه العشائر فيما هو أبعد من الحقبة الإسلامية، التي شاع بين المؤرخين، أنها قَدِمتْ إلى المنطقة أثناءها. وذلك قادنا إلى البحث في ديانات المنطقة عبر التاريخ بشكل مكثف، والعودة إلى جذورها الأساسية، لاتصال الاستيطان البشري فيها، واتصال العقائد والثقافات، في المنطقة التي شكَّلت المحور الأساسي لصياغة تراث البشرية القديم على الأقل. إذن، فالبحث في النهاية يجد نفسه أيضًا شديد الارتباط بـ«القضية السومرية»، التي ما تزال تشغل الباحثين حول العالم وتتعلق بمصير السومريين بناة أهم حضارة بشرية من أين جاؤوا وأين ذهبوا، وهل بقي منهم أحد؟

إن هذا الكتاب يبني نظرية حول أصول الجماعة قيد البحث، والتي هي جزء من العشائر الزبيدية التي تستوطن بشكل أساسي «الجزيرة» و «حوض الفرات»، تقول بأن أصل هذه الجماعة البشرية لا يعود إلى قبيلة 'زبيد' العربية القحطانية اليمنية، بل إلى الجماعة الحرَّانية التي عاشت حياتها في «حرَّان» قبل تشريدها الأخير، الذي تلا غزو 'هولاكو'. حيث بدأ منه ما يمكن أن نطلق عليه زمن «تيه هولاكو» الذي استمر قرونًا، حتى استقرت هذه الجماعة على شكل عشائر زراعية في مناطقها الحالية المجاورة لمنطقتها الأصلية. تقوم هذه النظرية على البراهين والأدلة التي قدمناها حول انتساب العشائر الزراعية إلى الجماعة الحرانية التي تنتسب بدورها إلى السومريين وهم جماعات غير ساميَّة. فقد توصلنا عبر الأدلة المتناثرة في الكتب والمراجع واللُّقى الآثارية إلى كشف جديد، يقول بعودة أصول الجماعة الحرَّانية إلى السومريين. وهذا الكشف يجعلنا نأمل في أن يتم متابعة الحفر في التاريخ السومري وتاريخ الجماعات البشرية التي تلت تلك الحقبة، وهو ما يستلزم أدوات أخرى، منها: معرفة اللغات القديمة.

ندرك صعوبة المنطقة التي يخوض البحث فيها، بما تختزن من تراكمات تاريخية، فبحث في الأصول والعقائد والأديان لا يزال إشكاليًّا في منطقتنا، ويحتوي على ألغام كامنة قد تنفجر تحت أي باحث يتقصَّى الحقائق، ذلك أن منطقة بلاد النهرين متشابكة منذ القدم، ونزعم أن سكان هذه المنطقة كانوا دائمًا بتركيبتهم الحالية، مع بعض النُّزوحات، وهذا ما يجعل بحثًا في السياق الاجتماعي والعقائدي، مسألة مركبة وشائكة، خصوصًا حين يقدم معلومات غير متداوَلة ويصل إلى نتائج قد تبدو صادمة. إضافة إلى أن ارتباط هويتنا الشخصية كباحثينِ بالجماعة قيد البحث، قد يفضي إلى قراءات تأويليَّة مختلفة،

لكن ذلك ألقى علينا مهمة أكثر تعقيدًا ومسؤولية أخلاقية مركبة، فلم نكتفِ بالمعايير التقليدية المهنية للبحث والوفاء بشروطها، بل فحصنا ودققنا المصادر والمراجع والسرديات عن تاريخ المنطقة وعقائدها، وعدنا إلى جذور اللغات القديمة المتعاقبة والمتجاورة، وجمعنا الشظايا المتناثرة في كتب التاريخ وسجلاته والمرويات ونمط العيش، لتشكيل صورة واقعية قدر الإمكان عن العشائر الزراعية قيد البحث. ما قدمناه هو نظرية تتبنى المناهج العلمية، تستند إلى معرفة المنطقة ولغاتها وسياقها التاريخي والديني والمعيشي، وتنطلق من فحص واقع هذه المنطقة التي عاشت فيها هذه المكونات العشائرية تاريخيًّا، ونؤكد أننا بذلنا ما نستطيع بمنتهى الحياد لتقديم هذه النظرية عن أصل ومعتقدات الجماعة قيد البحث.

إن عرضنا للمصادر التاريخية حول أصول العشائر الزراعية وعقائدها لا نقصد منه إلى أي تلميح للحطّ من أصولها أو قيمتها أو قيمها، بل إننا نرى أنفسنا جزءًا منها بقيمها المستقرة، التي تتمحور حول قيم الخير والصلاح، كقيم كل الجماعات البشرية المسالمة والساعية إلى الاستقرار. كما أن عرضنا تسلسلَ اعتقادات العشائر الحرانية الروحية والدينية، لا يعني أبدًا السعي إلى التقليل من معتقداتهم الحالية، ونؤكد أننا وبغض النظر عن معتقداتنا الشخصية نحترم كافة العقائد التي يؤمن بها سكان المنطقة وتقاليدهم وإثنياتهم، وقد حاولنا عرض أهم الروايات الشائكة في التراث الديني للمنطقة وسكانها بحذر ورويَّة، دون تجنب الحقائق، والوثائق والوقائع التاريخية. وخلال بحثنا في المصادر والمراجع وضعنا قناعاتنا الفكرية جانبًا، ونظرنا بحياد إلى سرديات كل المعتقدات الدينية عن نفسها، ولم نأخذ من مصادر معادية لها، وهو ما يعزز المصداقية والموثوقية حول المعلومات التي وفرناها. ونظراً إلى أن العمل قام به مؤلِّفان؛ فإننا راجعنا ودققنا مصادر ومراجع كل طرف للتأكد من عدم الإغفال والتزام المعايير البحثية.

وفي منطقة مليئة بالتحيزات والتصورات المسبقة، وبمنتهى الوضوح، نؤكد أننا لا نسعى إلى التقليل من شأن ثقافتهم العربية، أو خلق نزعة انشقاقية عن الثقافة العربية، التي كانت هذه العشائر على الدوام جزءًا أصيلًا منها رافقت نشوءها وساهمت في خلقها. وهي ثقافة غنية، لشعوبٍ احتضنت مسيرة التطور البشري لفترة طويلة من التاريخ.

وبالقدر ذاته لا نسعى إلى التقليل من الثقافة الآرامية السريانية الغنية والمتنوعة، حيث كانت الآرامية لغة المعرفة لفترة طويلة من التاريخ وخلفتها لهجتها السريانية.

نأمل أن يشق جهدُنا، وما أنجزناه من محتوًى، طريقًا في البحث الجدي في تراث المنطقة الغنية، ينطلق من السكان، إلى المستقبل، ونأمل أن يحمل ما قدمناه محتوًى معرفيًّا ذا فائدة لأبناء هذه المنطقة في المقام الأول، والمتصلين بهم، والباحثين والقراء، إذ نؤمن أن المعرفة هي الغنى الحقيقي الذي ميز الإنسان عبر التاريخ في سعيه لبناء الحضارات.

مدخل

ينطلق هذا البحث من السؤال عن أصول ومعتقدات العشائر الزراعية التي استوطنت «وادي البليخ» و «حوض الفرات»، منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي. وعن مصدر التصورات الخاطئة عنهم، وجذور وأسباب النعوت التحقيرية التي أطلقت عليهم من الجماعات الأخرى المجاورة لهم. إن السؤال البحثي الرئيسي ولَّد أسئلة بحثية فرعية، تتعلق بعلاقة العشائر الزراعية المستقرة في «وادي البليخ» و«حوض الفرات»، التي تقول سردياتها الشفهية إن موطنها الأصلي كان «حرَّان»، بالجماعة التي عرفت عبر التاريخ بالحرانيين، والمعتقدات الروحية والدينية لهذه الجماعة التي تعرفها مصادر متواترة بأنها «الصابئة الحرَّانية». تفرَّع عن هذا السؤال عدد من الأسئلة الفرعية المتعلقة بماهية الديانة الصابئية التي تم ربط الحرانيين بها، ومن هم «الصابئة» الذين ذكرهم *القرآن* في ثلاثة مواضع وكيف نشأ مفهوم «الصابئة الحرانيين»، و«الصابئة المندائيين» وما العلاقة بين معتقدات كل منهم؟ كذلك وصفت هذه الجماعة بأنها تتبع «الديانة «الحنيفية»، لذلك يثار السؤال: ماهي «الحنيفية» ومن هم 'الأحناف'، وما سبب التصورات المختلفة عن ماهيَّة عقيدتهم بين اليهودية والمسيحية من جهة والإسلام من جهة أخرى، وما علاقتهم بالمعتقدات الحرانية؟ والسؤال الأخير الذي يجيب عليه البحث يتعلق بالأصول الحضارية للجماعة الحرانية وانتسابهم إلى 'السومريين'.

إذن، غرض هذا البحث وهدفه: تقصِّي أصول جماعة محددة من العشائر الزراعية، شكّلت مجتمع البحث، تتمثل في تحالف عشائر 'البوشعبان' وعشيرة 'المجادمة'، المستوطنة في «الجزيرة» و «حوض الفرات» وامتداداتها الجغرافية، وتنسب نفسها إلى قبيلة 'زبيد' القحطانية اليمانية. هذه الجماعات التي يعود أصلها المكاني إلى «حرَّان»، إحدى مدن الجزيرة التاريخية، بينما تقول السردية الشفهية المتداولة، والتي دونت لاحقًا، إنهم هاجروا لأماكن استقرارهم الحالية من «اليمن» وينتسبون إلى 'زبيد القحطانية'. ويكشف هذا البحث أنهم، بخلاف الرواية المتداولة ينتسبون بالتحديد إلى الجماعة البشرية التي كانت تسمى عبر التاريخ بالحرانيين أو الجماعة الحرانية وليس إلى 'زبيد'. حيث يقدم البحث الدلائل على أن انتساب هذه العشائر إلى قبيلة 'زبيد'، كما وردت على لسان العارفين بالأنساب من النسَّابين وأبنائها، لا يوجد له أي سند تاريخي أو توثيقي في

أيٍّ من المصادر التاريخية. كما يستعرض البحث السرديات الشفهية المختلفة والمتعددة لأنساب هذه العشائر والتي ينقض بعضها بعضًا، وتعود إلى آراء النسَّابين الشخصية دون استنادٍ إلى وثيقة تاريخية أو أثر. ولتوضيح السياقات التاريخية لاختفاء الجماعة الحرانية، يتعمق البحث في المعضلة الحرانية، التي شكّلت متن هذا البحث، ويقارب العقائد الحرانية عبر تسلسلها التاريخي التي قادت إلى اضطهاد الحرانيين في بعض الفترات، موردًا دلائل ووثائق تاريخية على انتسابهم إلى 'السومريين'، بُناةِ أولى حضارات «بلاد النهرين».

تتبَّع البحث نعت «الشَّوَايا» الذي يطلق حاليًّا على العشائر الزراعية التي تقطن «الجزيرة» و «حوض الفرات»، ووجدنا أنه نشأ تحقيريًّا من جوارهم، على وجه الخصوص "المسيحي السرياني"، وهو يطابق النعوت التحقيرية التي كانت تطلق على الحرانيين ابتداءً، وأهمها «النَّبَط» الذي يكاد يطابق في المعنى والاستخدام نعت «الشَّوَايا» اصطلاحًا ولغة إلى حد ما. قدمنا الدلائل على أن تحقير هذه الجماعة نعتًا، مرتبط بمهنتها التي هي "الفلاحة" وعقائدها الزراعية التي شكلت ما يمكن أن نسميه بلغة معاصرة "ديانة الفلاحة"، ونشأ هذا التحقير على خلفية الصراع الديني اليهودي المسيحي-الحرَّاني بداية، إذ لم يدخل الحرانيون اليهودية ولا المسيحية ولا الإسلام إلا بعد وقت طويل، واستمروا على معتقداتهم التي يختلف حولها الباحثون. وإذا كان هذا النعت وُلِد سريانيًّا فإن الثقافة العربية أضافت إليه حمولات مستجدة تحمل نظرة جوارهم العربي إلى مهنة "الفلاحة"، وأصلهم «النَّبَطي»، بالإضافة إلى المبحث الفقهي الإسلامي حول الجماعة الحرانية وعقائدها التي تنسب إلى «الصابئة» و «الأحناف». إن هذا النعت الذي يرِد في القواميس العربية منذ القرن التاسع الميلادي دالًّا على جماعة في سياق تحقيري وقبل ذلك في اللغة "السريانية"، ما يزال مستخدمًا حتى اليوم بنفس الحمولة السلبية التحقيرية من الجماعات البشرية المجاورة لهذه العشائر الزراعية.

استخدمنا في بحثنا بشكل أساسي المنهج التاريخي، حيث إن التاريخ يتشكل من وقائع حدثت مرة واحدة وإلى الأبد، لأنه يقوم على الزمان الذي من خواصه عدم قابلية الإعادة، لأن الصفة الرئيسية للزمان هي الاتجاه والسير قُدمًا دون تراجع أو تخلف، ومهمة التأريخ هي القيام بفعل مضاد لاتجاه التاريخ، فهو يسترد ما كان في الزمان بطريقة علمية

صرفة، محاولًا أن يتصور مجرى هذه الأحداث. ويُبنَى هذا التصور على ما خلَّفته الأحداث الماضية من آثار تسمح نظريًّا بنوع من التركيب، ابتداءً من الوقائع والآثار الماضية، والباحث في القضايا التاريخية يحتاج إلى أن يُعمِل الذهن والخيال المبتدع أحيانًا ليستمد القدرة على النفاذ وراء الآثار المتباعدة والإشارات المتناثرة لتشكيل صورة كلية بنتائج صحيحة تعتمد على الآثار المتخلفة عن الأحداث التاريخية. إن هذه الآثار التي تسمى 'الوثائق' تتشكل من الآثار والمدونات الخطية والنقوش والروايات، وتشكِّل الأساس الذي يعتمد عليه الباحثون حين يتبنون المنهج التاريخي في كتاباتهم. حيث يمكِّننا المنهج التاريخي أو المنهج الاسترادادي من استرداد الماضي تبعًا لما تركه من آثار، أيًّا كان نوعها (بدوي، 1977: 183-184، 19).

إن تداخل أنواع المعرفة والعلوم الإنسانية وتشابكها يجعل المنهج التاريخي متداخلًا ومتصلًا مع علوم ومناهج أخرى مساعدة[1]، فدراسة موضوعة تاريخية تتعلق بأصول ومعتقدات جماعة بشرية ما تزال موجودة، يتطلب إضافة إلى دراسة الآثار والمدونات والنصوص التاريخية، العودة إلى اللغات القديمة في منطقةٍ كانت وما تزال غنية باللغات الحيَّة والمندثرة كمنطقة «الجزيرة» و «حوض الفرات»، حيث يقدم فقه اللغة Philology مساهمة كبيرة في هذا البحث لتتبع بعض المفردات في العديد من اللغات ومقارنة تطور مفهومها وسياقها التاريخي ودلالتها واستخداماتها. كما أن علم الوثائق الذي يحتوي على معلومات تاريخية دون أن ينحصر ذلك فيما دُوِّن على الورق منها، مثل: المعاهدات، والاتفاقات، القرارات والمراسلات، والتي تشمل كذلك عادات الشعوب ونظمها وأعرافها وتقاليدها والمذكرات والمرويات الشفهية، إضافة إلى علم النومات Numismatics الذي يُعنى بالنقود والمسكوكات وارتباطاتها التاريخية، وعلم الرموز والعلامات المميزة Heraldry التي تدل على وظائف وطقوس وعبادات، وعلم الجغرافيا ودراسة ارتباطات الأماكن ومسرح الوقائع التاريخية وتأثيرها في السياق التاريخي، كل ذلك شكَّل عاملًا مساعدًا وحاسمًا في بعض الأحيان للوصول إلى النتائج في هذا البحث.

[1] انظر للمزيد: عثمان، حسن (1964: 25-52).

كما أن دراسة نمط العيش الزراعي والارتباط الوثيق بالفلاحة شكل مدخلًا رئيسيًّا للتعرف على تاريخ هذه الجماعة البشرية ومعتقداتها وطقوسها وارتباطها بكواكب المجموعة الشمسية التي تؤثر في المناخ والزراعة، قد مكنتنا من الاستدلال على وقائع وارتباطات تاريخية محددة تخص تاريخ الجماعة البشرية موضوع البحث.

إضافة إلى المنهج التاريخي والعلوم المساعدة، استخدمنا في هذا البحث منهج تحليل الخطاب، وفقًا للمنهج النوعي لدراسة بعض النصوص، وهو مسعًى علمي ونقدي يمارَس على نطاق واسع في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. ويهدف تحليل الخطاب إلى الكشف عن أفكار وانتماءات المتحدثين أو الكتاب من خلال قراءة وفهم وتحليل منهجي لمقولاتهم ونصوصهم وربطها بأصولهم العقائدية والمكانية والإثنية. إذ إن مستخدمي اللغة يعبرون صراحة أو عن غير قصد عن أفكارهم وانتماءاتهم من خلال اللغة. وعلى الرغم من هذه الممارسات والافتراضات المنتشرة، فإن النظرية التي تربط الخطاب بهذه الأفكار الكامنة قد تكون في بعض الأحيان بعيدة عن الوضوح وتحتاج إلى كشف جوانبها المخفية. إن دراسات الخطاب، وكذلك دراسات علم النفس المعرفي والاجتماعي أو العلوم الاجتماعية، تعطينا مفاتيح استدلالية لبناء تصور وسياق تاريخي للنصوص[2] إضافة إلى ذلك، استخدمنا المنهج المقارن وهو أحد أهم المناهج المستخدمة في البحث العلمي، والذي يهدف إلى عقد المقارنات بين الظواهر وتطورها وأنماط العلاقة المتبادلة بين هذه الظواهر وداخلها، وذلك بتوضيح التشابهات والاختلافات التي تبينها الظواهر التي يمكن المقارنة بينها، كما بين الجماعات البشرية ونظمها ودياناتها واعتقاداتها وطرق عيشها، ومنها الوصول إلى نتائج تخص الجماعة البشرية موضوع الدرس (علبي، 2006: 132-133). كما استخدمنا أيضًا المنهج الجدلي الذي يحدد التناظر والتحاور بين الباحثين والجماعات العلمية أو في المناقشات العلمية على اختلافها (بدوي، 1977: 19)، وهو منهج أفدنا منه في هذا البحث في إظهار آراء الباحثين ونقاط الاتفاق والاختلاف حول القضية الحرانية ومعتقدات الحرانيين والتي تباينت حولها آراء الباحثين. وقد قاربنا المعرفة المتشكلة عن بعض الروايات التاريخية مقاربة إبستمولوجية، حيث لم نتوقف فقط عند مصادرها، وهيكلها وتأويلها، بل حاولنا أن نوضح

[2] Van Dijk, Teun A (1998 : 135-161).

السبب أو المُبرر والأثر الذي تركته بغض النظر عن دقة هذه المعلومات التي أنتجت تلك المعرفة.

أما عن اعتبارات اختيار المنهج، فإن المنهج التاريخي هو منهج علمي، وإذا كنا لا يمكن أن نستخلص من دراسة التاريخ ووقائعه وآثاره المتبقية قوانين علمية ثابتة على غرار القوانين في العلوم الطبيعية والرياضية، فإننا لا يمكن أن ننفي صفة العلم عن هذا المنهج. فمنذ فجر البشرية بدأ الإنسان يقصُّ على أبنائه وأسلافه أساطيره ومعتقداته وسِيَره، وبدأ التاريخ يظهر بصورة أوَّلية. وإذا كان علم التاريخ ليس علمًا تجريبيًّا فهو علم نقدٍ وتحقيقٍ وأقرب العلوم الإنسانية شبهًا بالجيولوجيا، فكلاهما يدرس آثار الماضي ومخلفاته لكي يستخلص منها نتائج متعلقة بالماضي والحاضر. إن منهج البحث التاريخي هو الذي يقود الباحث إلى الحقائق التاريخية بقدر المستطاع من خلال المراحل التي يسير عليها الباحث، والتي تتلخص في اختيار موضوعه وجمع المصادر والأصول والمواد وإثبات صحتها، وتعيين وتحقيق شخصية المؤلف كالرواة، وتحديد زمان التدوين ومكانه، وتحري النصوص ودقتها والعلاقة بينها ونقدها وتنظيمها وتركيبها والاجتهاد فيها وتعليلها ثم عرضها عرضًا تاريخيًّا بحيث تشكل مساهمة هذا الباحث مسارًا جديدًا كليًّا أو جزئيًّا في إنشاء سردية تاريخية لقضية تاريخية معينة (عثمان، 1964: 12، 17، 19). وعليه فإن اختيارنا المنهجَ التاريخي بشكل أساسي إضافة إلى العلوم المساعدة والمناهج الأخرى كان ضروريًّا للبحث في أصول ومعتقدات العشائر الزراعية وتقديم سردية تاريخية جديدة حول هذه الجماعة.

إن البحث في أصول ومعتقدات العشائر الزراعية المستوطنة في «الجزيرة» و «حوض الفرات» و «وادي البليخ» استوجب إلقاء نظرة سريعة على المنطقة الجغرافية التي تستوطنها وامتدادها وارتباطاتها بجوارها والتسميات التاريخية التي أطلقت عليها. فالمنطقة التي تسكنها هذه الجماعات حاليًّا تسمى تاريخيًّا «الجزيرة» أو «ميزوبوتاميا» في الأدبيات الإغريقية، و «ميزوبوتاميا العليا» في أدبيات الانتداب الفرنسي. كانت تحت حكم الإمبراطورية العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى، وتتوزع حاليًّا بين ثلاث دول: العراق، سوريا وتركيا. رغم صعوبة فصل مدن إقليم «الجزيرة» بعضها عن بعض، فقد قصرنا البحث على «الرّقة»، «حرَّان»، «الرّها» و«نصيبين»، لأنها تشكل أبرز عواصم

الانتشار الجغرافي التاريخي للجماعة قيد البحث. إذ إن نطاق البحث الديموغرافي يتعلق بشكل أساسي بالجماعة البشرية التي استوطنت بدايةً في «مطب البوراشد» على نهر «الفرات» شرق مدينة «الرقة» الحالية، حيث وصلوا إليه في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، تقريبًا، قادمين من منطقة «نصيبين» إثر الاضطرابات التي عمَّت منطقة «طور عابدين» و«الجزيرة العليا»، على أن النتائج التي توصلنا إليها والتي تخص هذه الجماعة المحددة من العشائر موضوع البحث، قد تتمدد لتشمل جماعات أو عشائر أخرى بموجب استقرار السرديات الشفهية وتدقيقها.

هذا الإقليم، أي «إقليم الجزيرة» لم يحظَ باهتمام الباحثين العرب في العصور الحديثة، حيث تندر الدراسات الاجتماعية الأكاديمية التي تتناول السكان في هذا الإقليم، إذ عانى هذا الإقليم إهمالًا مستمرًّا من الدول المتعاقبة على حكمه منذ غزو 'هولاكو' عام (1260م) على ما يذكر 'ابن العبري' في تاريخه (1986: 315) وحتى الآن، رغم أنه يحتوي كنوزًا تاريخية لأولى وأهم حضارات العالم، وشهد استيطانًا سكانيًّا منذ الألف العاشر قبل الميلاد وحتى الآن. وبالرغم من غزارة الدراسات الآثارية الغربية للمنطقة فإنها أهملت سكانها الحاليين، ودراسة علاقة هؤلاء السكان بمنطقتهم عبر التاريخ.

هناك أبحاث ودراسات تاريخية عربية قليلة تتناول هذا الإقليم في العصور الحديثة، رغم أهميته الآثارية الحاسمة في تاريخ تطور الجنس البشري، ومن الباحثين الذين كتبوا عن هذه المنطقة في الفترة التاريخية المعاصرة: 'عبد القادر عياش' المتوفَّى عام 1974م، في كتابه *حضارات وادي الفرات: مدن فراتية القسم السوري* (1989م)، وهو من كُتاب المنطقة المختصين بتراثها، عاش في «دير الزور» وتقلَّد وظائف إدارية وعمل في المحاماة، وأصدر جريدة "صوت الفرات" ونشر عشرات الأبحاث عن تاريخ المنطقة، إضافة إلى أعمال كثيرة غير منشورة. وتنبع أهمية الكتاب الذي تركه 'عياش'، من استخدامه المنهج التاريخي، حيث سرد تاريخ المدن الفراتية عبر التسلسل الزمني (كرونولوجيا)، باحثًا في المصادر العربية والأجنبية التي كُتبت عن كل مدينة في «حوض الفرات»، إذ كان يجيد الفرنسية، وكذلك من خلال استعراضه لنتائج البعثات الآثارية التي استكشفت هذه المدن، وهو جهد يندر مثيله. كما نشر 'عبد الحكيم الكعبي' (2009)، الذي عمل أستاذًا للتاريخ والحضارة الإسلامية في الجامعات العراقية والتونسية والليبية، كتابًا بعنوان:

الجزيرة الفراتية وديارها العربية (ديار بكر، ديار ربيعة، وديار مضر) دراسة في التاريخ الديني والسياسي والاجتماعي قبل الإسلام، حيث نسب تسمية الجزيرة إلى البلدانيين العرب. وأشار إلى أن الكتاب المقدس يسميها 'أرض شنعار'. بينما أطلق 'الكلدانيون' على المنطقة كلها «بيث نهر أواثا» [أي بين نهرين]. هناك أيضًا بحث بعنوان: "الأحوال الزراعية في إقليم الجزيرة الفراتية في العصر الأموي (٤١/٦٦٠هـ - ١٣٢/٧٤٩هـ)" للباحث التاريخي الأردني 'فؤاد عبد الرحيم الدويكات'، منشور في المجلة الأردنية للتاريخ والآثار (2013)، وينقل فيه عن مصادر متعددة أن «ولاية الجزيرة الفراتية» كانت تضم ثلاث كور: كورة «ديار بكر» شمال الجزيرة وقاعدتها آمد، وكورة «ربيعة» وقاعدتها «الموصل» وتمتد حتى رأس العين، وكورة «ديار مضر» وقاعدتها «الرقة» في حوض الفرات الأوسط. وهناك بحث لكل من 'محمد عبدالهادي حسن العبودي' و 'عبدالخضر جاسم حمادي' (2015) "عن الأحوال السياسية لمدينة حران في القرن السابع الهجري"، الثالث عشر الميلادي، يتناول التأريخ لـ«حرَّان» ومكانة «حرَّان» قبل خرابها على يد المغول.

هناك أيضًا عدة مصادر تحدثت عن عشائر المنطقة، مثل: *موسوعة عشائر العراق*لـ 'عباس العزاوي' (1952) وكتاب: *عشائر الشام* لـ 'أحمد وصفي زكريا'، بجزئيه (1945, 1947)، إلا أنها تفتقد المراجع التاريخية الأصيلة عن هذه العشائر وتُعلي من شأن السرديات الشفهية المتداولة وتثبتها كحقائق. لكن أحد المصادر النفيسة في قضايا العشائر هو كتاب 'ماكس فرايهير فون أوبنهايم' (1860-1946م) Max von Oppenheim *البدو* الذي صدرت أجزاؤه الأربعة بالتتابع بالألمانية بين عامي (1939-1966م) وقدمه 'ماجد شبر'، على أنه: «من أجلِّ الدراسات وأكثرها عمقًا في فهم القبائل البدوية ودراستها دراسة تاريخية اجتماعية واقتصادية وسياسية وأنثروبولوجية» وقد قدم فيه معلومات شاملة وفريدة عن تاريخ القبائل والعشائر وأصولها وأنسابها وهجراتها والترابط القائم بينها، وهذا العمل الموسوعي بالإضافة إلى كونه رجع إلى كل المصادر المتاحة بالعربية وغيرها من اللغات فقد كان «حصيلة أربعين عامًا من العمل والملاحظات والتسجيلات الشخصية التي قام بها المؤلف في عين المكان». وقد صدر الجزء الأول والثاني من الكتاب في حياة مؤلفه 'فون أوبنهايم'، ومساعده 'آرش بروينلش'، أما الجزءان الثالث والرابع، فقد استغرقا عشرين سنة أخرى لكي يُبصرا النور، بعدما أشرف عليهما ونقحهما وأضاف إليهما إضافات مهمة البروفسور 'فرنر كاسكل' وكان 'فون

أوبنهايم' قد زار الجزيرة في نهاية القرن الثامن عشر. جاءها قادمًا من «دمشق» ثم «حلب»، متوجهًا بعد ذلك إلى «الفرات» ليعبره ويزور مناطق «الجزيرة»، بين نهري «البليخ» و«الخابور»، حيث عقد صداقات مع زعماء العشائر وأقام فيها واكتشف حضارة «تل حلف». وتشكل رحلة الليدي 'آن بلنت' (1837- 1917)، التي زارت «الجزيرة» واختلطت بعشائرها، أحد المصادر النادرة عن طبيعة حياة السكان في نهايات القرن التاسع عشر. ومن المفيد أن نذكر رحلة 'الوا موسيل' (1868-1944م) Alois Musil الذي خالط القبائل البدوية والعشائر الزراعية من سنة 1908م إلى سنة 1914م وكتب عنها كتاب: *الفرات الأوسط رحلة وصفية ودراسات تاريخية*.

لكن أهم المصادر العربية حول سكان «الجزيرة» منذ دخول الإسلام إليها، نجدها في المراجع التأسيسية من كتب البلدانيين والرحَّالة والمصنفين العرب، ذلك أنها كانت مزدهرة في عصورهم، نذكر منها كتاب ***الفهرست*** (938م) لـ 'ابن النديم' المتوفَّى 1047م، لروايته التأسيسية في مناقشة تاريخ أحد مكونات «الجزيرة» وهم 'الحرانيون'، وكتاب ***الفلاحة النبطية*** الذي ترجمه 'ابن وحشية، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني' (توفي 296هـ-930م) وهو أحد أهم المراجع الباقية عن نمط حياة الحرانيين، ويعرض فيه علاقة الحرانيين بالزراعة وبعض جوانب عقائدهم المرتبطة بها، وكتاب 'البِيرُونِيِّ' (973-1048م): *الآثار الباقية عن القرون الخالية*، و *مروج الذهب* لـ 'علي بن الحسين بن علي المسعودي' (896-957م)، *تاريخ الأمم والملوك* لـ 'أبي جعفر محمد بن جرير الطبري' المتوفَّى 922م، وكتاب ***الخَراج*** للقاضي 'أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم' (توفي 798م)، الذي يعتبر من أول التصانيف العربية قاطبة، و *الملل والنحل* لـ 'الشهرستاني' (1086م -1153م)، و ***نخبة الدهر*** لـ 'الدمشقي، محمد بن أبي طالب الأنصاري' (1256-1327م) حيث يتحدث عن الهياكل المنسوبة إلى «الصابئة الحرَّانية». كذلك تتبعنا كتب الرحلات *كـ رحلة ابن جبير الأندلسي* (1145-1217م) وغيرها من الرحلات، *كـ رحلة بنيامين التطلي* (1165-1173م) و *رحلة ابن بطوطة* (1304-1377م). إضافة إلى المصادر السريانية المترجمة والتي منها: تاريخ البطريرك الأنطاكي: *تاريخ مار ميخائيل السرياني* (1126-1199م)، و *تاريخ الرَّهاوي المجهول*، الذي عاش في القرن الثالث عشر، و *تاريخ ابن العبري* (1226-1286م) بالسريانية والعربية، ورسالة 'عبد المسيح بن إسحاق الكندي' من القرن التاسع الميلادي في جوابه عن كتاب 'عبد الله بن إسماعيل الهاشمي'. ولا

يسعنا ذكر كافة المصادر من القرون الوسطى التي لها صلة بموضوع البحث في هذه المقدمة.

إضافة إلى المصادر العربية التاريخية، تقدم القواميس العربية إفادة واسعة في تتبع أصول السكان من خلال الاستدلال اللغوي والشروحات المرافقة لتاريخ المفردات وهذا ما قام به العديد من القاموسيين، أبرزهم: 'ابن منظور' في عمله الموسوعي الضخم ***لسان العرب***، دون أن ننقص من جهد لغويين آخرين. وبالطبع استندنا إلى هذه القواميس في إطار بحثنا وتتبع الخط التاريخي لمسار العشائر الزراعية الفراتية الحرَّانية. وإذ لا يمكن عزل تاريخ الجزيرة عن اللغة السريانية التي نشأت على الأرجح في تلك الأرض، فإن القواميس السريانية تقدم مادة ثرية لتتبع أصول بعض المفردات واستخداماتها الحالية.

ومن الأعمال المهمة التي لها صلة بنطاق البحث، يجب أن نذكر العمل المهم لـ 'دانييل خولسون' (1856م) الذي جاء في مجلدين بعنوان: [الصابئة والسبتيون] *Die Ssabier und der Ssabismus* حيث قدم نظريته التي يقول فيها إن 'الصابئة' المذكورين في *القرآن* هم 'المندائيون'، وكذلك عمل 'تامارا غرين' (1992م): *مدينة الإله القمر: تقاليد حران الدينية*، الذي تحدث فيه عن ديانة ومعتقدات الحرانيين. إضافة إلى العمل المرجعي المهم لـ 'سيغال' (1963م): "اللغز الصابئي: عبادة الكواكب في حران القديمة"، الذي قدم فيه معلومات تاريخية قيمة عن «حرَّان» حيث جاء هذا العمل في الكتاب الذي حرره 'إدوارد باكون' (1963) تحت عنوان: *الحضارات المختفية من العالم القديم*، وكذلك أعمال 'الليدي دراوور' التي تناولت المعتقدات المندائية، وعمل الباحث الفرنسي 'ميشيل تاديورو': *صابئة القرآن وصابئة حران*، الذي قدم تلخيصًا مكثفًا للجدل التاريخي حول: من هم صابئة القرآن، قلَّ نظيره، وعمل الباحث التركي 'سيناسي غوندوز' (1973 [1994])[3] المعنون: *معرفة الحياة*، الذي قدم فيه مقاربة للمعتقدات الحرانية والمندائية، وذلك لاتصال هذه الأعمال بنطاق بحثنا حول العشائر الزراعية في «الجزيرة الفراتية».

لن يسعنا في هذه الفقرة مناقشة الآراء والنظريات الواردة في كل تلك الأعمال عن سكان المنطقة، عن أصولهم ومعتقداتهم، وتقديم ملخص لها وتبيان ما نتفق أو نختلف

[3] نود أن نشير إلى أننا استخدمنا في بعض المقاطع ترجمة قام بها المترجم جبرا إبراهيم يوسف لجزء من عمل غوندوز منشورة في موقع إلكتروني لم يعد متوفرًا.

فيه معها، لأن القضية التي بين أيدينا لها أكثر من مركز ولكل مركزٍ محاور عدة، وعند كل مفصل يختلف الباحثون والمصادر والنظريات، ذلك أن المساحة الزمنية التي يغطيها البحث طويلة، لأنه يتتبع جماعة بشرية عبر مسارها التاريخي في منطقةٍ تراكمت فيها الحضارات عبر الزمن.

أما النظريات التي ناقشناها في هذا البحث، وترتبط بنطاق ومجتمع البحث، سواء من الناحية الدينية أو التاريخية، يأتي في مقدمتها النظرية التأسيسية التي قدمها 'ابن النديم'[4] (المتوفَّ 1047م) في كتابه: *الفهرست*، حول انتحال الحرانيين دينَ الصابئة للنجاة من تهديد الخليفة العباسي 'المأمون' حين مرَّ بـ «حرَّان» و وجد أنهم لا يتبعون أيًّا من ديانات أهل الكتاب المنصوص عليها في *القرآن*. وقد أثارت هذه النظرية الجدل بين الباحثين، فمنهم من اعتبرهم صابئة ومنهم من اعتبرهم انتحلوا الصابئية، وقد ناقش هذه النظرية التي قدمها 'ابن النديم' نقلاً عن 'أبو يوسف إيشع القطيعي النصراني' مجمل الباحثين الذين قاربوا القضية الحرانية.

'دانييل خولسون' (1819-1911م) Daniel Chwolson، الذي يعتبر من أقدم الباحثين الذين تصدوا لدراسة الصابئة، ونشر عمله الذي كان في الأصل أطروحة للدكتوراه عام 1856م في مجلدين بعنوان: *Die Ssabier und der Ssabismus*، [الصابئة والسبتيون] قدم فيه نظريته التي يقول فيها إن الصابئة المذكورين في *القرآن* هم المندائيون، وأحال أصل المفردة إلى الفعل السرياني [الآرامي] (صبأ) أي (غمَّس)، (عمَّد)، والتي جاءت منها صفة 'المعمدانيين' التي أطلقت على «الصابئة»، وهو يرى أن الحرانيين انتحلوا هذا الدين لاحقًا.

الليدي 'دراوور' (1879-1972م) Ethel Stefana Drower التي عاشت مع المندائيين في العراق وأتقنت لغتهم، وحققت ونشرت عددًا من الكتب المندائية المقدسة، والتي وجدت أن المؤلفين العرب كانوا يعتمدون على الرواية الشفهية الشائعة، بينما الكاتب السرياني 'برخوني' (792م) Bar Konai كان يدون معلوماته عن هذه الطائفة كمجادل يريد الحطَّ منها، كفئة مارقة، لكن كتابه يعطينا أدلة على نقض كل ما قرره عنهم. وتقوم

[4] يشار إليه: النديم، في المراجع المتأخرة.

نظريتها على أن البيانات التي دوَّنها المؤلفون العرب تتعلق بصابئة «حرَّان» الذين [كما يظهر] ظلت العادات الوثنية الأولى [حسب تعبيرها] تعيش بينهم إلى زمنٍ متأخر من العصر الإسلامي، وقد قيل بواسطة كاتب مسيحي إنهم اتخذوا 'الصابئين' اسمًا للاستفادة من التسامح الذي قدمه الإسلام إلى أهل الكتاب. أما 'الصابئون' الحقيقيون فهم سكان «أهوار» جنوبي العراق. لكنها ترى أن ما ذكره المؤلفون العرب من روايات يشير إلى أن لدى الحرانيين ما يشتركون فيه مع الصابئة الحقيقيين (2006: 22).

لا يُسلِّم 'ج. ب. سيغال' (1912-2003م) Judah Ben Segal، المتبحر بتاريخ المنطقة ويقرأ اللغة الآرامية، برواية 'ابن النديم'، حيث تناول «حرَّان» وديانات أهلها في دراسته المعنونة: اللغز الصابئي: عبادة الكواكب في حران القديمة. إذ وفقًا لتلك الرواية، فإن بداية المشكلة كانت عند زيارة الخليفة 'المأمون' «حرَّان» في عام 830م حيث انتحل الحرانيون الديانة الصابئية لأنه لم يكن هناك 'صابئة' في المنطقة (1963: 211)، لكن 'سيغال' يرى أنه من غير الممكن أن لا يكون المأمون على علم بمعتقداتهم، لأن 'هارون الرشيد' كان قد زارها قبل ذلك، كما أن حاكم «حرَّان» المسلم سمح لهم بممارسة معتقداتهم الدينية علنًا، وهذا لا يمكن أن يحدث إلا بسبب التسامح الرسمي للمسلمين معهم، ومما يضعف رواية 'ابن النديم' في نظره أيضًا، أن الرواية منقولة عن مسيحي ولا يمكن نسيان الصراع الديني بين الحرانيين وجوارهم المسيحي. إذن، يعتقد 'سيغال' أنهم ينتسبون إلى 'الصابئة' أصلًا، ويقدم نظرية تفسر أصول المعتقدات الدينية للحرانيين بنسبتها إلى الديانة الصابئية التي كانت موجودة منذ قرون قبل الميلاد (سابق، 212)، بالرغم من أنه يذكر أن «حرَّان» كانت مشهورة كمركزٍ لعبادة الإله القمر «سين»، وقد وجدت رموزه المتمثلة في "القرص" و"الهلال"، على المعاهدات ما بين القرنين التاسع عشر والتاسع قبل الميلاد. وفي التفرقة بين الحرانيين والمندائيين يرى في خلاصة بحثه «أن الحرَّانيين عبدوا الكواكب، في حين أنَّ صلوات المندائيين تتضمَّن إنكارًا رسميًّا لقوَّة الشمس والقمر»

أما 'جان هيارب'[5] [يون ياربه] (1942) Jan Hjarpe المختص في الإسلام والأستاذ في مركز اللاهوت والدراسات الدينية في جامعة 'لوند' السويدية، والذي من خلال عمله المعنون: *تحليل نقدي للتقاليد العربية حول صابئة حران* (1972)، أعاد فحص الوثائق التي جمعها 'خولسون' وأغناها بالمصادر العربية التي لم تكن معروفة لديه، فتوصَّل إلى أن 'الصابئة' المذكورين في *القرآن* لا يمكن بأي حال أن يكونوا من المندائيين، فاستخدام *القرآن* لكلمة "صابئ" يترافق دومًا مع كلمة "حنيف" وكلتا المفردتين تحيلان إلى "غنوصي". كما نبّهَ إلى أن التفاصيل الكثيرة التي تصور العادات الدينية للحرانيين لدى مؤرخي الملل الإسلاميين هي محض تخيلات أدبية موروثة عن تأريخ الملل المسيحي المعادي، ونقَلَها إلى المسلمين مقدمو المعلومات المسيحيون، مشيرًا إلى أن عبادة النجوم لا تؤلف السمة الأساسية للمعتقد الحراني، ومؤكدًا على أن الأفلاطونية المحدثة التي ينسبها تأريخ الملل الإسلامي إلى الحرانيين هو وصف عارٍ عن الصحة، ومن اللازم إطلاقه على زمرة أخرى لا يمكن دمجها مع الحرانيين، يعتقد أنهم 'صابئة' بغداد (تارديو، 1999: 7-9). حيث يرى 'ياربه' أن 'صابئة' بغداد هم جماعة منشقة عن الحرانيين.

كما ناقشنا النظرية الشفهية المتداولة في أوساط عشائر 'البُوْشْعَبَانْ' و 'الجْبُورْ' في «الجزيرة» و «حوض الفرات» والتي تنسب هذه العشائر إلى قبيلة 'زبيد' المذحجية القحطانية اليمنية. وهذه النظرية يثبتها 'أحمد وصفي زكريا[6]' وبقية باحثي العشائر حول انتماء عشائر 'البوشعبان' و'الجبور' إلى قبيلة 'زبيد' العربية القحطانية.

وفي نهاية المطاف ناقشنا نظرية عالم الآثار العراقي 'طه باقر' (1912-1984م) المختص بالسومريات التي تقول إن السومريين هم إحدى الجماعات المنحدرة من أقوام محلية في «وادي الرافدين» في عصور ما قبل التاريخ البعيدة، حيث استقروا في السهل الرسوبي منه في حدود الألف الخامس (ق.م.) وأنهم عرفوا باسمهم الخاص 'السومريين' نسبة إلى

[5] ترجم اسمه إلى العربية من لغات أخرى 'جان هيارب'، لكن اسمه بالسويدية يلفظ 'يون ياربه' وسنستخدم هذا الإسم الصحيح للإشارة له في كتابنا.

[6] انظر: زكريا، أحمد وصفي (1983: 586-591، 641).

اسم الإقليم الأخير الذي استوطنوه في القسم الجنوبي من العراق، أي أن التسمية لاحقة للاستيطان ومشتقة من اسم موضع جغرافي ولا تحمل مدلولًا قوميًّا (2012: 80-82).

إن اختياراتنا للمواد التي شكلت العصب الأساسي لهذا البحث حَكَمها تقديم مادة تاريخية مكثفة ووافية في آنٍ عن منطقة «الجزيرة» وسكانها عبر التاريخ، من المراجع الموثوقة والمدققة العائدة إلى المصنفين والبلدانيين والرحالة والكتاب العرب والسريان والمؤرخين اليونان والرومان، وكذلك الباحثين والعلماء من غير العرب في العصور المتأخرة. كما اخترنا أمهات المراجع من معاجم وموسوعات وتواريخ عربية وأجنبية، لتقصِّي النصوص والإحالات والإشارات والدلائل التي تقدم حقائق عن تاريخ المنطقة والجماعة البشرية التي يدرسها البحث. لقد شكَّلت المصادر العربية منذ بداية عصر التدوين مرجعًا أساسيًّا للبحث كما كانت مرجعًا لدى كثير من الباحثين الذين قاربوا موضوعة البحث التي شكَّلت المعضلة الحرانية التي تدور حول الحرانيين ومعتقداتهم مِفصَلًا أساسيًّا، إضافة، بالطبع، إلى المصادر السريانية واليونانية. لقد أعطينا المصادر المعاصرة التي كتبها كتاب ينتمون في أصولهم إلى الجماعات الدينية التي تنتمي إلى المنطقة، أولوية قصوى، لأن تقديرنا هو أنهم الأقرب إلى شؤون هذه الجماعات، لكن ذلك بالطبع تم في إطار تقييمنا للمراجع وهو ما استهلك وقتًا إضافيًّا. وقد اعتمدنا من ضمن المصادر الأساسية عملَ الباحث التركي 'سيناسي غوندوز | Şinasi Gündüz' وهو من الباحثين الذين تصدوا لدراسة العقائد الحرانية بدراية تامة لمعرفته المنطقة ولغاتها، وهو، ما ساعده في الوصول إلى مصادر أشمل. بالإضافة إلى ذلك شكلت الكتب المقدسة للديانات التوحيدية: اليهودية والمسيحية والإسلام، مرجعًا أساسيًّا. كما أن كتاب *الفلاحة النبطية* الذي ترجمه 'ابن وحشية' كان أحد المراجع الأساسية التي قدمت إلينا سياقًا متماسكًا حول العقائد الحرانية وارتباطها بالفلاحة. ورغم قراءتنا معظمَ المصادر الأساسية المتعلقة بنطاق ومجتمع البحث والتي أنتجها باحثون غربيون فإننا أولَيْنا المصادر العربية الإسلامية والسريانية الأهمية الأولى لصلتها بالمنطقة ولكونها تشكل مرجعًا أساسيًّا لدراسة المنطقة إضافة إلى اليونانية والرومانية. وقد وجدنا أن المصادر العربية والسريانية مرجعًا أساسيًّا للباحثين الغربيين في قضايا منطقة البحث بعد العهد الإسلامي، رغم أن عدم تمرس بعضهم بالعربية أو سياقاتها اللغوية والديموغرافية

والثقافية، أو معرفتهم الضعيفة بالعربية قادهم إلى أخطاء بحثية وتفسيرات ذاتية لبعض النصوص.

ونضيف توضيحاً، أننا لم نكن نتبنى أية نظرية أو حتى فرضية حول أصل هذه الجماعة البشرية لنحاول إثباتها، لكننا بدلًا من ذلك فحصنا كل النظريات المتناثرة وتتبعنا كل السرديات التاريخية عن أصول السكان في المنطقة وهذا تطلب العمل المتواصل شبه اليومي لثلاثة أعوام. إضافة إلى أن الوصول إلى بعض المصادر بلغاتها المتعددة والعمل عليها يتطلب فريقًا بحثيًّا لا أفرادًا.

أخيرًا، نريد للقارئ قبل الدخول إلى النص أن يعرف بعض الملاحظات التقنية عن النص. بدايةً هناك بعض المعلومات التي قدمها باحثون قبلنا في المسألة الحرانية، من المصادر العربية الإسلامية والسريانية، وقد نوَّهنا إلى ذلك دائمًا بالرغم من عودتنا إلى المصادر التي نقلوا منها وتوسعنا في بعض النقاط. كما نشير إلى أن بعض الباحثين أخضعوا بعض السرديات التاريخية والعقائد المنسوبة إلى الحرانيين للفحص النقدي وتوصلوا إلى نتائج مشابهة أو مطابقة للنتائج التي وصلنا إليها في بعض الجزئيات، فعرضنا آراءهم والمصادر الأصلية كما أوردوها، وأضفنا أحيانًا بعض المعلومات الناقصة أو المهملة من المصدر الأصلي، والتي لا تشكل نقاط اختلاف، وقد أضفنا بعض الهوامش التوضيحية في حال كانت الإضافة والإشارة إلى المصدر الإضافي، الذي أضفناه إلى رواية هذا الباحث أو ذاك ذات أهمية. كما أن بعض الترجمات ذات الصلة بالعقائد الحرَّانية قارناها مع النص الأصلي ونوَّهنا إلى الفروقات ودلالات ذلك. وفي هذا السياق فإن الترجمة من اللغة الإنكليزية إلى العربية للمصادر والمراجع الإنكليزية قام بها بشكل شبه تام، الكاتب خلف علي الخلف، وبالتالي هو وحده المسؤول عن أي عيب أو خلل قد يعتريان الترجمة لأي سببٍ، عدا ما يشار إليه بغير ذلك في الهوامش.

كما نود أن نذكِّر القارئ أننا اعتمدنا قالب جامعة 'هارفارد' للفهرسة، الذي يذكر اسم المؤلف، والمرجع، داخل النص، ويشير إلى سنة الإصدار ثم رقم الصفحة، ومن خلال ذلك يمكن التثبت من المراجع المدرجة في نهاية الكتاب التي تعتمد كنية الكاتب وتاريخ النشر والعنوان وجهة النشر ومكانها، كما يضع عناوين المؤلفات داخل المتن بخطٍ مائل.

ونود أن نشير إلى أننا تغاضينا في بعض الأحيان عن ذكر أرقام الصفحات عند النقل من بعض المصادر التدوينية العربية الشهيرة المتعلقة بالبحث، ذلك لأننا استخدمنا طبعات متعددة وكذلك استخدم الباحثون طبعات مختلفة، على أن ذلك يقتصر على المراجع الشهيرة والمتداولة، واعتمدنا بدلًا من ذلك على ذكر الكتاب والفصل أو الباب، ليستطيع القارئ مراجعة المعلومات وفق أي طبعة بين يديه. في بعض الأحيان، وعندما يكون استخدام المرجع للتأكيد او الإشارة أو التوسع، أي عندما لايكون المرجع أساسياً في الفقرة، وضعنا الإشارة المرجعية في هامش الصفحة مستخدمين قالب هارفارد. كذلك في بعض المراجع الأجنبية، التي وجدنا أن ازدحامها داخل المتن قد يربك القارئ الذي لا يجيد سوى العربية، والتي أشرنا إليها دائما بلغتها إلا في بعض السياقات الضرورية. نذكر أن بعض الهوامش مخالفة لطريقة الفهرسة التي اتبعناها لأننا نقلناها عن المصدر وتركنا الهامش كما هو، مع إضافة المصدر إلى المراجع بطريقة فهرستنا. نشير إلى أننا وضعنا جميع أسماء الأماكن بين قابستين «مزدوجتين»، وأسماء الأعلام بما في ذلك المؤلفين؛ ولبعض التسميات التي تطلق على جماعة بشرية، بين قابستين 'مفردتين'، وذلك منعاً لأي تداخل والتباس في المعنى أو الأسماء، وكتبنا الأسماء التاريخية غير العربية باللغة الإنكليزية وبعض اللغات الأخرى لتسهيل البحث والمراجعة في المصادر وذلك لاختلاف كتابة بعض الأسماء بالعربية. كما حافظنا على أسماء الأعلام كما وردت في مصادرها دون تكلّف في تعريبها أو تحويرها، إلّا عند الضرورة التي يقتضيها السياق. واعتمدنا لغة واضحة متزنة في عرض الوقائع وتفسير المرويات وتحليل النصوص، ملتزمين بأقصى درجات الدقة العلمية الممكنة، منفتحين على كل رأي علمي موثق، دون تحامل أو انحياز.

هذا المدخل إذن لا يقدِّم استهلالًا تقليديًّا، بل يشكل جزءًا من بنية البحث، يرسم أفقه المعرفي، ويوضح حدوده وأدواته ومصادره، بما يعين القارئ على التفاعل النقدي البنّاء مع أطروحاته واستنتاجاته، ويدخله إلى متن النص وهو واعٍ لاشتراطاته المعرفية والمنهجية.

تاريخ موجزٌ للمكان: الجزيرة

من الصعوبة فصل تاريخ مدن أعالي بلاد «بين النهرين»، خصوصًا فيما سمِّي في المصادر ما قبل العربية إقليم «الجزيرة»، التي كانت قبل الحكم الإسلامي إقليمًا أساسيًّا، لكن مع ذلك سنتناول تاريخ المدن المتعلقة بنطاق بحثنا بشكل مستقل وهي «الرقة»، «حرَّان»، «الرُّها» و«نصيبين»، نعرض بإيجاز تاريخ هذه المدن لعلاقتها بمجتمع البحث، بدءًا من «الرقة» التي يمكن اعتبارها في الفترة الحالية مقرًّا أساسيًّا لتلك العشائر الزراعية التي يتشكل منها مجتمع البحث، والتي تنسب نفسها إلى قبيلة 'زبيد' اليمانية الأصل. وتشكل هذه المدن بطبيعة الحال جزءًا أساسيًّا من الإقليم الذي يطلق عليه «الجزيرة» في المصادر الآرامية أو Gāzartā | «جزراتة»، وهي التسمية التي أخذتها عنهم المصادر البيزنطية، أي ما قبل العربية، وهي جزء من المنطقة التي أطلق عليها الكلدانيون «بيث نهر أواثا»، أي «بين نهرين»، وجاءت تسميتها بالآرامية «بين نهرين» واشتهرت تسميتها «بلاد الرافدين» أو «بلاد ما بين النهرين». ذكرت هذه التسمية في الأدبيات التوراتية، الكلدانية، البابلية، الآرامية والعربية وقد شاع استخدام هذا المصطلح لاحقًا بعد ترجمة *التوراة* إلى اليونانية واللغات الأوروبية، إذ جاء في سفر التكوين (24: 10) ذكر الإقليم المسمى «آرام نهرايم» «آرام النهرين» الذي يعني «بلاد النهرين» دون تحديد المنطقة التي تشملها هذه التسمية بدقة، وقد وردت «آرام النهرين» في سفر التكوين (24: 10) والنهران هما دجلة والفرات. وتقع «فدَّان آرام» في هذا الإقليم (تكوين 28: 2 و5) وقد سكن 'ناحور بن تارح' ونسله في مدينة «حرَّان» في «فدَّان آرام» (تك 29: 4 و5) التي كانت العاصمة.

استخدم مصطلح «ميزوبوتاميا | Mesopotamia» باللغة الإغريقية واللغات الغربية التي أخذت عنها، للدلالة على المنطقة بين نهري «دجلة» و«الفرات». بعض المصادر استخدمت تسمية «بارابوتاميا | Parapotamia» أي «بلاد النهرين» الذي يعد مصطلحًا أدقَّ لشموله حوض النهرين، أي المناطق التي تقع خارج الأرض المحصورة بين النهرين، الفرات ودجلة، وكانت على الدوام جزءًا منها إداريًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا وحضاريًّا، لكنه غير شائع الاستخدام، إذ إن المصطلح بلاد «بين النهرين» أو «بلاد الرافدين» حاز ودل على هذا المعنى أيضًا. وقد ظهر استخدام المصطلح «بلاد بين النهرين» مدونًا وفقًا

للترجمة الإغريقية «ميزوبوتاميا | Mesopotamia» منذ القرن الرابع قبل الميلاد، وذلك للدلالة على منطقة جغرافية بين نهري دجلة والفرات وحوضيهما، والتي تشمل مناطق عيش هذه العشائر في الوقت الحالي والتي تشكل مجتمع البحث. وقد شاع استخدام مصطلح «ميزوبوتاميا» بعد ترجمة *التوراة* إلى اليونانية واللغات الأوروبية، بمعنى بلاد «بين النهرين» دون تحديد المنطقة التي تشملها هذه التسمية بدقة.

ويرد أقدم استخدام معروف لهذا المصطلح بصيغته اليونانية في كتاب المؤرخ اليوناني 'بوليبوس' (202- 120 ق.م.) Πολύβιος، Polybius على الرغم من احتمال استخدام المصطلح في عهد 'الإسكندر الكبير' (356- 323 ق.م.). إذ يروي المؤرخ 'أريانوس' (89-175م) Arrian, Αρριανός والذي اشتهر بتأريخه عن 'الإسكندر الكبير' أن 'الإسكندر' أحدث ولاية إدارية باسم «ميزوبوتاميا | Mesopotamia» وقد استخدم هذا المصطلح 'سترابو' (64 ق.م.-19م) Strabo الذي أطلقه على الأرض الواقعة بين دجلة والفرات من الشمال حتى حدود «بغداد»، أي أنه يرادف أو يكاد يطابق مصطلح «الجزيرة» الذي استخدمه البلدانيون العرب للدلالة على القسم الشمالي من «بلاد الرافدين»، فقد أطلق العرب اسم «العراق» على الأقسام الوسطى والجنوبية مما يسمى «العراق» الآن، كما سموا السهل الرسوبي بـ"السواد" لخضرته وكانت تسمية «أرض السواد» ترادف اسم «العراق» في كثير من الاستعمالات. أما الحدود الفاصلة بين «العراق» و «الجزيرة» في استخدامات المؤرخين والبلدانيين العرب فلم تكن ثابتة لكن «العراق» استقر بحدوده الحالية في العهد العثماني وفترة الاحتلال البريطاني (باقر، 2012: 24-26).

كما استخدم الجغرافيون العرب تسمية إقليم «آقور» للحديث عن إقليم «الجزيرة» كما ورد عند 'شمس الدين المقدسي' المتوفَّى (990م) في كتابه: *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، الذي وصفه بأنه «واسطة بين العراق والشام». وتسمية الإقليم بهذا الاسم مشتق من الكلمة اليونانية Χώρα، [كورة، Khora] التي تعني "مدينة" أو "بلد" أو "المكان"، "المكان الحميمي" أو "الرحم" بحسب 'أفلاطون' في عمله *Timaeus* [الحوار]، وترجع الباحثة Minna Rozen 'مينَّا روزين' التسمية إلى أصلها السومري المتكون من مقطعين: UR تعني "مدينة"، وKI التي تعني "الأرض"، حيث يشير التركيب KI-UR إلى مملكة، أو إقليم أو مقاطعة تحكَم بواسطة نظام الدولة المدينة، وعن السومريين أخذها

الأكديون وتحور اللفظ إلىkiriu, kiru, kiritu والذي يعني "القرية" أو "الكورة" بالعربية (Rozen، 2008: 45-46).

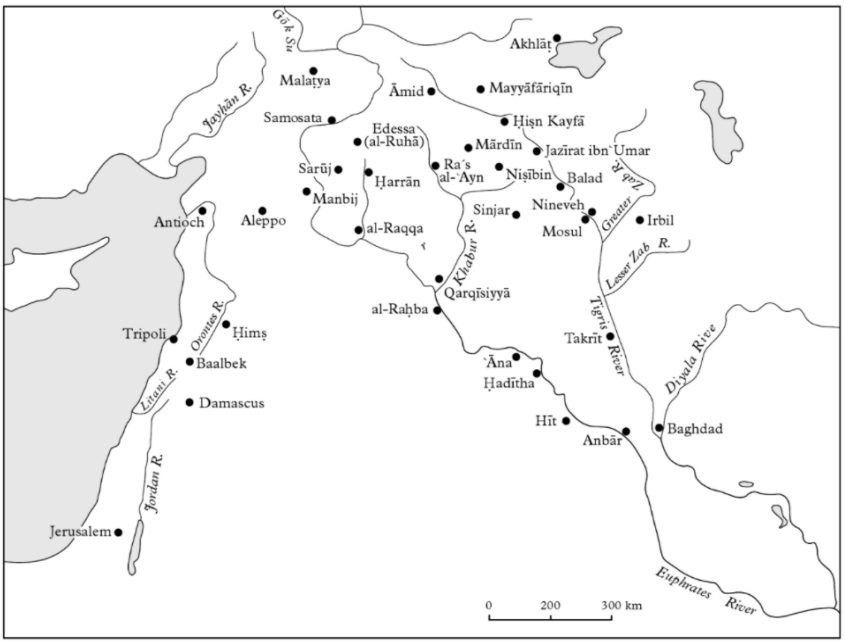
إذن، فالجغرافيا الكبرى التي تنتسب إليها العشائر الزراعية المستوطنة في «حوض الفرات» و «وادي البليخ» جزء من «بلاد الرافدين»، أو بلاد «بين النهرين»، وتشكل القسم الأكبر من «ميزوبوتاميا» أو «ميزوبوتاميا العليا» كما في أدبيات الانتداب الفرنسي، وسميت تاريخيًّا منذ العهد الآرامي بـ«الجزيرة» وكانت تحت حكم الإمبراطورية العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى، وتتوزع حاليًّا بين ثلاث دول: العراق، سوريا وتركيا.

اتفاقية 'سايكس بيكو' (1916) التي قسَّمت تركة الإمبراطورية العثمانية بين فرنسا وبريطانيا، جعلت «الموصل» التي تعتبر إحدى مدن «الجزيرة» تاريخيًّا، تتبع منطقة النفوذ الفرنسي بالإضافة إلى «الرقة»، بينما مدن «الجزيرة» الرئيسية التي تقع في تركيا الآن: «الرّها»، «حرَّان»، «نصيبين» و«ديار بكر»، كانت جزءًا من الحصة الفرنسية التي تحكمها بشكل مباشر. إلا أن معاهدة 'سيفر' (1920) أعادت توزيع الخرائط وضمت «الموصل» إلى العراق الذي أصبح في ذلك الوقت تحت الانتداب البريطاني، بينما معاهدة 'لوزان' (1923) أعادت ترسيم الحدود بين تركيا الحديثة ومنطقة الحكم والنفوذ الفرنسي في سوريا مرة أخرى، لتصبح الجزيرة مقسمة وفقًا للحدود الحالية بين: العراق، سوريا وتركيا. وقد وصفها الرحالة البريطاني السير 'مارك سايكس' (1879-1919م)[7]، المختص بشؤون الشرق الأوسط والذي كان مستشارًا سياسيًّا، إضافة إلى عمله كدبلوماسي وعسكري وصل إلى رتبة عقيد في الجيش البريطاني، بأنها «المنطقة التي شغلت انتباه العالم لفترة طويلة، ربما أكثر من أي منطقة أخرى عبر التاريخ» (1907: 237). ومما يكسب شهادته هذه أهمية قصوى أنه هو الذي وقَّع عن الجانب البريطاني اتفاقية تقاسم النفوذ على التركة العثمانية مع السياسي والدبلوماسي الفرنسي 'فرانسوا ماري دينيس، جورج- بيكو' (1870-1951م)، الذي وقعها عن الجانب الفرنسي والتي شهد على توقيعها 'سيرجي سازانوف' ممثلًا عن روسيا القيصرية عام 1916 وعرفت باتفاقية 'سايكس- بيكو'.

[7] Sykes, Mark (Sep. 1907: 237-254).

قبل الدخول في تاريخ مدن الجزيرة التي تقع في النطاق الجغرافي للبحث فإننا نورد ما أورده القاضي 'أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم' (738-798م) في كتاب *الخَراج* الذي كتبه بتكليف من الخليفة العباسي 'هارون الرشيد' (766-809م)، عن شيخ من أهل الحيرة له «عِلْمٌ بِأَمْرِ الْجَزِيرَةِ وَالشَّامِ فِي فَتْحِهِمَ» بأَنَّ «الْجَزِيرَةَ كَانَتْ قَبْلَ الإِسْلامِ طَائِفَةٌ مِنْهَا لِلرُّومِ، وَطَائِفَةٌ لِفَارِسَ، وَلِكُلٍّ فِيمَا فِي يَدِهِ مِنْهَا جند وعمال، فَكَانَت رَأْس الْعَيْنِ فَمَا دُونَهَا إِلَى الْفُرَاتِ لِلرُّومِ، وَنَصِيبَيْنَ وَمَا وَرَاءَهَا إِلَى دِجْلَةَ لِفَارِسِ، وَكَانَ سَهْلُ مَارْدِينَ وَدَارَا إِلَى سِنْجَارَ وَإِلَى الْبَرِّيَّةِ لِفَارِسَ، وَجَبَلُ مَارْدِينَ وَدَارَا وَطُورِ عَبْدِينَ لِلرُّومِ، وَكَانَتْ مَسْلَحَةُ مَا بَيْنَ الرُّومِ وَفَارِسِ حِصْنًا يُقَالُ لَهُ حِصْنُ سِرْجَةَ بَيْنَ دَارَا وَبَين نَصِيبين (1979: 39).»

«الرقة»، وفقًا لما يراه 'عبد القادر عياش' (1989: 234، 236) لا يزال تاريخها في العصور القديمة مجهولًا، رغم أنه يورد، دون ذكر مصدر، أن «الرقة» كانت مركزًا لتجمع البشر منذ العصور الحجرية القديمة (6000 ق.م.)، لكن لا يوجد اتفاق على مؤسسها ولا تاريخ التأسيس، ويرى «أن في تاريخ الرقة يتمثل تاريخ الجزيرة». يسرد 'عياش' في كتابه (1989م) *حضارات وادي الفرات: مدن فراتية القسم السوري*، تاريخ «الرقة» موجزًا،



The Fertile Cresent in the early Abbasid period

Robinson, Chase F (2000) Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia. (Cambridge: Cambridge University Press).

كالمدن الأخرى، مارًّا بالحقب التاريخية والإمبراطوريات التي خضعت لها المدينة منذ العصر الحجري حتى العصر الحالي، لكنه يؤكد أن «الرقة» كانت مركزًا لإمارة «بيت آدين» [عدن] الآرامية في القرن الحادي عشر قبل الميلاد، لكن الآشوريين اجتاحوها في منتصف القرن التاسع قبل الميلاد وقد أُهِلت خلال حكمها من الإمبراطوريات الإغريقية والرومانية والفارسية، إضافة إلى الإمبراطورية العربية ـ الإسلامية وما تلاها، حتى غزاها كل من 'هولاكو' و'التتار'، الغزو الذي جعلها خرابًا لفترة طويلة من الزمن. حتى عادت إليها الحياة في أواخر العصر العثماني. ويذكر الرحالة 'التشيكي'[8] 'الوا موسيل' (1868-1944) Alois Musil الذي زار بلاد «بين النهرين» الجنوبية بين عامي 1912-1915، في عمله: *الفرات الأوسط* (1927: ص137)[9] أن مدينة «الرقة» في وقته كانت تسكنها 300 عائلة.

عرفت المدينة الحالية بأسماء عديدة لكنها تذكر في المصادر السريانية وبعض العربية باسمها الإغريقي: «قالينيقوس» أو «كالينيكوس» (عياش، 1989: 238). بينما ينقل 'موسيل' (1927: 524) في الملحق الحادي عشر من عمله السابق عن 'ليبانيوس' (23، 24- 79م) Pliny the Elder في رسائله (ج1، 20) أن مدينة «كالينيكوس» سميت بهذا الاسم نسبة إلى أستاذ البلاغة والفيلسوف 'كالينيكوس' الذي عاش هناك حوالي 269م. لكن 'موسيل' يشكك في نسبة الاسم، عازيًا الأمر إلى صعوبة أن يُبقي المسيحيون الذين أحكموا سيطرتهم على المدينة منذ القرن الرابع الميلادي اسمًا منسوبًا إلى أستاذ بلاغة وثني. ويضيف 'موسيل' (1927: 524-525): «ويبدو أنه وجدت بلدتان عند مصب نهر البليخوس [البليخ] في الفرات منذ زمن سحيق: أولاهما التي أعاد بناءها سلوقس نيكاتور، سميت نيقفوريم [نيكفوريوم]، والثانية، هي التي أعاد تعميرها سلوقس الثاني وسميت كالينيكوس». التي بقيت بعد أن اضمحلت «نيكفوريوم». وهذا يطابق ما ذهب إليه البلدانيون العرب بإطلاق تسمية "الرقتين": «الرقة البيضاء» أي «كالينيكوس»، و «الرقة السمراء» التي يفترض أنها «نيكفوريوم». لكن مصادر أخرى تشير إلى أن الإمبراطور

[8] ينتسب الرحالة والمستكشف الجغرافي الوا موسيل الذي كان يتقن العربية إلى Rychtářov التي تقع في جمهورية التشيك حاليًّا.
[9] موسيل، الوا (دون تاريخ) الفرات الأوسط: رحلة وصفية ودراسات تاريخية، ترجمة صدقي حمدي، وعبد المطلب عبد الرحمن داود (بغداد: مطبوعات المجمع العلمي العراقي).

الروماني 'جوليان' الذي ارتدَّ عن المسيحية هو من سمَّى المدينة باسم الفيلسوف 'كالينيكوس' كردٍّ اعتبار له، وكانا يؤمنان بالمبادئ الفلسفية والدينية ذاتها.

بحسب قواميس العربية فإن «الرَّقَّةُ كلُّ أَرضٍ إلى جَنب وادٍ ينبسط عليها الماء أَيَّامَ المَدِّ ثم يَنْحَسِرُ عنها الماء فتكون مَكْرُمةً للنبات» (لسان العرب، رقق)، لكن «الرقة» تقسم في الأدبيات العربية إلى 'الرَّقتين' و *لسان العرب* يورد هذا التقسيم إذ يشير إلى أن «الرَّقُّ الصحيفة البيضاء» و«الرَّقَّة الأَرض التي نَضَب عنها الماء، والرَّقَّةُ البيضاء معروفة منه»، وهو ما يشير إلى انحسار الماء عن المكان وظهور اليابسة حيث تقع الرقة، وذلك عند التقاء نهر «البليخ» بنهر «الفرات»، بينما 'الرقة السمراء'، التي يلفظها سكانها بحذف الهمزة، وفقًا للسانهم في تخفيف الهمزة في نهاية المفردات، فهي تتصل بحسب *لسان العرب* بمادة (ورق): «إذا كان البعير أَسود يخالط سواده بياض كدخان الرِّمْثِ فتلك الوُرْقَةُ، فإن اشتدَّت وُرْقَتهُ حتى يذهب البياض الذي فيه فهو أَدْهَمُ»، وبالتالي فإن الأرجح أن التسمية جاءت من لون تربتها. وإذ لا تشير المصادر إلى من أطلق عليها هذا الاسم «الرَّقة» فالمؤكد أنها عُرفت بهذا الاسم قبل العهد الإسلامي! بناءً على رواية 'الطبري' في كتابه: *تاريخ الأمم والملوك*. حيث يذكر فتح «الجزيرة» في تاريخه، إذ يورد أن 'عمر بن الخطاب' أرسل إلى 'سعد بن أبي وقاص': «إن الله قد فتح على المسلمين الشام والعراق، فابعث من عندك جندًا إلى الجزيرة» (الطبري، ج 4: 53)، فأرسل 'عياض بن غنم' وذلك في سنة تسعة عشرة للهجرة، «فَنَزَلَ بِجُنْدِهِ عَلَى الرُّهَا، فَصَالَحَهُ أَهْلُهَا عَلَى الْجِزْيَةِ، وَصَالَحَتْ حَرَّانُ حِينَ صَالَحَتِ الرُّهَا، ثُمَّ بَعَثَ أَبَا مُوسَى إِلَى نَصِيبِينَ، وَوَجَّهَ عُمَرَ بْنَ سَعْدٍ إِلَى رَأْسِ الْعَيْنِ فِي خَيْلٍ رَدْءًا لِلنَّاسِ، وَسَارَ بِنَفْسِهِ فِي بَقِيَّةِ النَّاسِ إِلَى دَارَا، فَنَزَلَ عَلَيْهِ حَتَّى افْتَتَحَهَا، وَافْتَتَحَ أَبُو مُوسَى نَصِيبِينَ، وَذَلِكَ فِي سَنَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ» (الطبري، ج 4: 53). وترد «الرقة» باسمها في تاريخ 'الطبري' حين يذكر رواية أخرى لفتح الجزيرة «فسلك سهيل بْن عدي (أمير القتال) وجنده طريق الفراض حتى انتهى إلى الرقة (...) فأقام محاصرهم حتى صالحوه، وذلك أنهم قالوا فيما بينهم: أنتم بين أهل العراق وأهل الشام، فما بقاؤكم على حرب هؤلاء وهؤلاء! (...) ثم أجابوا مجرى أهل الذمة» (الطبري، ج 4: 54).

أما 'البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري' (المتوفَّى: 279هـ- 892م) في عمله *فتوح البلدان* فقد ذكر أن 'عياض بن غنم': «فتح الرقة ثُمَّ الرها ثُمَّ حران ثُمَّ سميساط عَلَى صلح واحد، ثم أتى سروج وراسكيفا والأرض البيضاء فغلب على أرضها وصالح أهل حصونها على مثل صلح الرها» (البلاذري، 176). «وقد اتخذها عدد من أمراء بنو أمية منطلقًا لغزو الحدود البيزنطية وكان لبعضهم قصور في ضواحيها ومزارع على البليخ» (عياش، 1989: 256).

«حرَّان» ذات العلاقات التاريخية المتشابكة مع «الرقة» والتي كان أحد أبوابها يسمى «باب الرقة»، كما سمت «الرقة» أحد أبوابها باسم «باب حران»، وتشاركت معها في كونها آخر معاقل المعتقدات الحرانية، كانت مدينة العلم والفلسفة والأدب في العصور القديمة. ذكرها العهد القديم في سفر التكوين (11: 31-32) بوصفها المدينة التي هاجر إليها 'تارح' أبو 'إبراهيم' (2000- 1700 ق.م.)[10] من «أور» الكسدانيين، حيث توفي ودفن فيها بينما هاجر 'إبراهيم' من «حرَّان» إلى «أرض كنعان» كما يقول التراث اليهودي، وكانت عاصمة «آرام فدان» حيث استقرت عشيرة 'إبراهيم'، وعاد 'إسحاق بن إبراهيم' ليتزوج منها وكذلك 'يعقوب بن إسحاق'، وما يزال هناك موقع بجانب «عين العروس» القريبة من «حرَّان» يسميه السكان المحليون: "مقام النبي إبراهيم"! [خرَّبه عناصر تنظيم الدولة الإسلامية خلال سيطرتهم على المنطقة]. لم تختص «حرَّان» بسجل تاريخي منفرد عن جوارها، رغم انفرادها بتركيبة سكانية مختلفة عن هذا الجوار أثارت الجدل عبر التاريخ وما تزال، سنأتي على ذكرها تاليًا بشيء من التفصيل. لكن الوثائق التاريخية تذكر «حرَّان» في الألف الثالث قبل الميلاد. وخضعت «حرَّان» لتقلبات سيطرة الإمبراطوريات في محيطها، الذي يتشكل منه إقليم «الجزيرة» أو جزء منه. كما تشكلت بينها وبين «الرّها» علاقة خاصة تقوم على المنافسة.

هناك عدة أحداث تاريخية بارزة يمكن أن نذكرها في تاريخ «حرَّان»، فقد كانت آخر عاصمة للآشوريين قبل زوال ملكهم، حيث هرب إليها 'آشور أوبليط الثاني' (612-605 ق.م.) Ashur-uballit II وجعلها عاصمته لاستعادة ملكه على أراضي الإمبراطورية الآفلة

[10] Berlyn, Patricia (2005: 77-96).

التي صارت للبابليين[11]. كما أن آخر ملوك بابل 'نابونائيد' (555-538 ق.م.) اتخذ «حرَّان» عاصمة له في القرن السادس قبل الميلاد، احتلها الإخمينيون، ثم احتلها 'الإسكندر المقدوني' 336 ق.م. واحتلها الفرثيون، والساسانيون، والرومان، وقتل الإمبراطور الروماني 'كركلا' بجوارها عام 217م، وسيطر المسلمون عليها صلحًا، ويذكر 'أبو يوسف القاضي' في كتاب *الخَراج* الذي يعتبر من أقدم الآثار العربية المدونة، أنه بعد فتح «الرّها» صُلحًا: «سَارَ عِيَاضُ بْنُ غَنَمٍ إِلَى حرَّان أَوْ بَعَثَ، وَكَانَتْ أَقْرَبَ الْمَدَائِنِ إِلَيْهِ فَأَغْلَقَهَا أَهْلُهَا مِنَ الأَنْبَاطِ وَنَفَرٌ يَسِيرٌ مِنَ الرُّومِ وَكَانُوا بِهَا، فَعَرَضَ عَلَيْهِمْ مَا أَعْطَى أَهْلَ الرُّهَا، فَلَمَّا رَأَوْا مَدِينَةَ مُلْكِهِمْ قَدْ فُتِحَتْ أَجَابُوا إِلَى ذَلِكَ أَجْمَعُونَ».

اتخذها 'مروان بن محمد' (744م-750م) آخر خليفة أموي مقرًّا لعاصمة دولة بني أمية التي انتهت في عهده. زارها الخليفة العباسي 'المأمون' قبيل وفاته عام 833م بجوارها في طرسوس. بعد أن أقام الصليبيون «كونتية الرها»، و «إمارة أنطاكية» بعد الحملة الصليبية الأولى (1096م-1099م)، هاجم 'بلدوين الثاني' أمير الرُّها، «حرَّان»، لكن السلاجقة، وهم أتراك مسلمون ألحقوا بهم الهزيمة في معركة حرَّان (1104م)، وكانت الهزيمة الأولى التي تحل بالجيوش الصليبية، لتفتح «حرَّان» البابَ أمام 'عماد الدين زنكي' وابنه 'نور الدين'، و 'صلاح الدين الأيوبي'، لاستعادة المزيد من أراضي المسلمين التي بيد الصليبيين حينذاك، وقد بقيت بعد ذلك «بيد الأيوبيين إلى سنة 658هـ-1259م» حيث استولى عليها هولاكو دون أن يقتل أهلها كما يذكر ابن العبري (1986: 315.)، «لكنها سقطت وخمد سناها وهُجِّر عنها أهلها، وهي اليوم كومة من الأنقاض» (عياش، 1989: 301، 231- 232).

«نصيبين» التي تقع أول سهل «الجزيرة» عند التقائه بسفوح «جبل الطور» على ضفة نهر «جغجغ» الذي يسمى «مكدونيوس» أيضًا، وأسماه العرب نهر «الهرمس» بينما أطلق عليه السريان نهر «ماش». تعتبر قاعدة «ديار بني ربيعة» في الأدبيات العربية. استولى عليها 'المنذر بن النعمان' ملك «الحيرة»، المتوفى عام 462م. تعرضت «نصيبين»

[11] بينما يشير Bryce إلى أن حكم آشور أوبليط الثاني استمر في حران إلى 609 ق.م. وتشير بعض مصادر أخرى إلى أنه حكم حران حتى 605 ق.م. وقعت خلالها سيطرة متبادلة بين الآشوريين وحلفائهم الفراعنة من جهة والبابليين وحلفائهم الميديين من جهة ثانية، انظر: شحيلات، علي والحمداني، عبد العزيز إلياس (2012: 227). انظر أيضًا: ساكز، هاري (1979: 169-170).

لكوارث الحروب لوقوعها بين الروم والفرس، دخلتها النصرانية في القرن الأول بتبشير مار 'إدي'، ثم مار 'ماري'، وبقيت «قرونًا مركزًا روحيًّا للنسطوريين، وكان بها كنيسة للقديس سرجيوس، تقصدها القبائل العربية الضاربة في الجزيرة الفراتية من ربيعة، وسميت لهذا السبب: ديار ربيعة، إلى جانب ديار بكر في أعالي الجزيرة وديار مضر في الرقة وحران» (عياش، 1989: 215،217). بعد أن أغلقت مدرسة الرها اللاهوتية المسيحية إثر المجمع المسكوني في «أفسس» (431م) الذي تم على إثره حرمان بطريرك القسطنطينية 'نسطور'[12] وعزله من منصبه الكهنوتي ونفيه، ذهب أنصاره من «الرّها» إلى «نصيبين» التي كانت تحت حكم الساسانيين الذين استولوا عليها عام 363م. وشهدت مدرسة «نصيبين» اللاهوتية التي كان يطلق عليها أيضًا: "مدرسة الفرس" ازدهارًا وتوسعًا، حيث اعتبرها الساسانيون عاملًا مساعدًا في مواجهة الإمبراطورية الرومانية التي صارت مسيحية وتبنت المذهب الملكاني الذي يعادي النسطورية وتعاليمها، وقامت كنيستهم بالاتجاه بالتبشير المسيحي صوب آسيا حتى وصلت المسيحية وفقًا للتعاليم الكنسية

[12] نسطور (386-451م) :Νεστόριος بطريرك القسطنطينة من 428م إلى 431م. ولد بمدينة مرعش في الجزيرة وتربى في إنطاكية، درس اليونانية، وتشبع بمبادئ مدرسة إنطاكية اللاهوتية. اختاره الإمبراطور الروماني ثيوذوسيوس الثاني ليكون بطريركًا على القسطنطينية. خلال توليه كرسي القسطنطينية نشبت بينه وبين بطريرك الإسكندرية كيرلس خلافات، قيل إنها لاهوتية وقيل إنها تتعلق بزعامة المسيحية. أصدر الإمبراطور ثيوذوسيوس الثاني إعلانًا لعقد مجمع لتسوية الخلاف بينهما وعقد تحت اسم مجمع إفسس عام 431م، ثالث مجمع بعد مجمع نيقيا ومجمع القسطنطينية الأول، حضره أتباع كنيسة روما وإنطاكية والإسكندرية والقسطنطينية. ساد انعقاد المجمع ظروف ما زال مختلف عليها، لكنه انتهى بتجريد نسطور من رتبته الكنسية وحرمانه. وكان محور الخلاف هو اعتبار نسطور أن المسيح ذو طبيعتين ناسوتية ولاهوتية متصلتين، كما اعتبر أن مريم العذراء هي أم المسيح وليست أم اللّه. نُفي نسطور إلى دير أيروبيوس بموافقة الإمبراطور الذي أقام فيه أربع سنوات. لكنه استمر في نشاطه، فتم نفيه إلى بلاد العرب ثم إلى أخميم من أقاليم جنوب مصر التي مات ودُفن فيها سنة 450م. كنيسة المشرق اعتبرت هذا المجمع غير شرعي، وتعتبر نسطور قديسًا أسيء فهمه، وتسمى الكنيسة النسطورية نسبة إليه، ونشر أتباعها المسيحية في آسيا وبلاد العرب. انظر: Bethune-Baker, B.D & Franklin, James (1908)

النسطورية[13] إلى الهند والصين[14]، على الرغم مما لاحقها من اضطهاد، من الإمبراطورية الرومانية التي صارت مسيحية. أسست مدارسها اللاهوتية في «سلوقية» و«نصيبين»، وانتشرت أديارها وحركتها التبشيرية في جزيرة العرب والهند والتركستان والتبت. وتذكر المصادر التاريخية أن 'دوقوز خاتون'، زوجة 'هولاكو'، والتي كانت في الأصل خليلة أبيه وتزوجها من بعده، كانت مسيحية نسطورية، ويدين لها البطريرك 'دنخا الأول'، بتعيينه بطركًا لكنيسة المشرق (1265-1281م). كما ورد في مقدمة المستشرق وعالم المصريات الإنكليزي السير 'واليس بودج' (1857-1935م) Sir E. A. Wallis. Budge لكتاب *رهبان قوبلاي خان في إمبراطورية الصين* (1928: 7)، الذي ترجم فيه عن السريانية؛ تاريخ حياة ورحلات رابان صوما[15]، المبعوث والمفوض لخان المغول إلى ملوك أوروبا، مرقص الثالث (1245-1317 م) بطريرك الكنيسة النسطورية في آسيا (1281-1317م) ويذكر 'ابن العبري' في تاريخه أنه عند وفاة "ملك الملوك" وهو اللقب الذي أطلق على 'هولاكو'، وزوجته 'دقوز خاتون' عام 1265م: «شمل المسيحيين في كل العالم حزن شديد على وفاة هذين النبراسين العظيمين المعززين للدين المسيحي!» (1986: 324).

كتب عنها 'الشريف الإدريسي' (1099-1160م) في عمله: *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*: «نصيبين مدينة ديار ربيعة، وهي مدينة كبيرة في مُستوٍ من الأرض ذات سور حصين وأسواق عامرة ومقاصد تجارات، وبها فعلة وصناع وطرز لصنع جيد الثياب ولها

[13] الكنيسة النسطورية: تسمى أيضًا "كنيسة فارس" نشأت هذه الكنيسة في بلاد «بين النهرين» ضمن الإمبراطورية الساسانية، وكانت عاصمتها نصيبين التي بجوار حران، انتقل إليها كهنة ومعلمو مدرسة الرها بعد إغلاقها إثر حرمان نسطور لأنهم كانوا من أتباعه. تسمى بالسريانية: عيتّا دْمَدنحا، وتسمى نفسها: كنيسة المشرق، أما التسمية الرسمية الكاملة فهى كنيسة المشرق الرسولية، بالسريانية: عيتا شليحَيتا دْمَدنحا، وتعتبر نفسها أقدم كنيسة مسيحية، تعتبر جزءًا من التقاليد المسيحية الشرقية. بدأت كنيسة المشرق بالوهن بعد القرن الثالث عشر، إذ انحسرت الكنيسة النسطورية إلى مناطق نشأتها فى شمال بلاد «بين النهرين» وبين مسيحيى القديس توما فى كيرلا. تراجع نفوذ وانتشار كنيسة المشرق، جعل البابوات الكاثوليك يسعون إلى تحويل السريان المشارقة إلى الكثلكة، نجحت محاولتهم فى مجمع فلورنسا حين اعترف أسقف قبرص طيموثاوس الطرسوسى بالإيمان الكاثوليكى وحمل لقب رئيس أساقفة قبرص الكلدانى (باللاتينية: Archiepiscopus Chaldaeorum,qui in Cypro sunt) فى 7 آب 1445، ومنذ ذلك الحين أصبح لقب الكلدان يطلق على أبناء كنيسة المشرق الذين تبعوا كنيسة روما. وفى عام 1976م أضيفت كلمة الأشورية رسميًّا إلى التسمية التقليدية لتصبح "كنيسة المشرق الأشورية الرسولية الجاثليقية المقدسة"، وقد بدأ هذا الربط بين الأشوريين القدماء مع كنيسة المشرق في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

[14] Baum, Wilhelm and Winkler, Dietmar W (2003: 1-5).

[15] ولد في تشونغدو Zhongdu (بكين حالياً) عام 1220 م وتوفي في بغداد عام 1294 م.

مياه كثيرة وجل مياهها خارجة من شعب جبل يقرب من شمالها يسمى بالوسا وهو أنزه مكان يعرف بها وتنتشر تلك المياه إلى بساتينها ومزارعها وتدخل إلى كثير من قصورها ودورها، ولها فيما بعُدَ عنها واستدار بها أقاليم وضياع حسنة عظيمة السائمة والكراع دارة للغلات والنتاج» (د.ت.661-662). «خضعت لتقلبات السيطرة على المنطقة بين الإمبراطوريات، واستولى عليها هولاكو كذلك، لكن الحدث الأهم الذي تتوقف عنده المصادر السريانية هو زحف الغازي تيمورلنك في سنة 1395م على طور عبدين، حيث اختبأ أهل نصيبين وملحقاتها في الكهوف والمغاور، فلاحقهم جنود التتر بالدخان فاختنق الكثيرون» (عياش، 1989: 217، 226).

ووفقًا للبطريرك مار 'أغناطيوس أفرام برصوم' (1887-1957م) في عمله المعنون: *تاريخ طور عابدين*، والذي ترجمه العلامة السرياني 'غريغوريوس بولس بهنام'، فإن منطقة «طور عابدين» التي تتوسطها «نصيبين» كانت تخضع لسلطة الأمراء البختيين الأكراد الذين حكموا مدينة 'الجزيرة'[16] وكل المنطقة المسماة «بهتان» بداية من 1300م وحتى 1855م وكان أولهم الأمير 'عبد العزيز' وآخرهم 'عز الدين شير الرابع' و 'مسور بك الثاني'، وقد تعرضت لمذابح تحت حكم الأمير 'شرف الثاني' (1505-1513) حيث هوجمت الأديار والكنائس والقرى والمدن في «طور عابدين» وتسبب ذلك في الفوضى والكثير من الدمار والقتل والنهب والظلم. وقد جاء في *تاريخ طور عابدين* ما نصه: «كتب قسيس من حبسناس ميمرا بالوزن السباعي على الأحداث المؤلمة التي ثارت في طور عابدين سنة 1505م، ومما قال: خرجت سحابة دكناء من مدينة الجزيرة فغطت الأرض، وهجم السابون على باسبرينا وسببوا مجزرة هائلة. وزحف ملكهم على طور عابدين ثم وصل سعرت وقراها فسبى ونهب ذهبًا وفضة وأموالًا طائلة. ونشبت حروب طاحنة دمرت طور عابدين تدميرًا، وزجَّته في محن وآلام لا تبقي ولا تذر، فقتل النساء والرجال بدون رحمة، وسلمت العذارى للهوان.» وبينها وبين «حرَّان» إلى الغرب قليلًا تقع «الرّها» [شانلي أورفة].

[16] مدينة تقع في تركيا الآن

«الرّها» التي أطلق عليها اليونان إدِسَّا Edessa, Εδεσσα وأسست سلالة أبجر العربية فيها إمارة أو مملكة الرُّها Osroëne, Osrhoen[17]، فقد دخلت النصرانية باكرًا حيث تُنسب إلى ملكها العربي أبجر الخامس (4 ق.م. - 50م.) الذي تسميه المصادر السريانية أبجر الأسود[18]، رسالة بعث بها إلى السيد المسيح[19]، وعلاقات مع الحواريين الأوليين (عياش، 1989: 356). علاقة إمارة «الرّها» أو «مملكة أورهاي» أو «أوسروينا» تحت حكم السلالة العربية[20]، التي كان يطلق على حاكمها 'سلطان العرب' Arabarchos[21]، بالإمبراطوريات القائمة والمتصارعة في جوارها، تراوحت بين الاستقلال التام والحكم الذاتي بدءًا من العهد "الفرثي" منذ 132 ق.م. إلى عهود السيطرة الرومانية. فقد حصلت في العهد الروماني على شبه استقلال منذ العام 114م حتى العام 216م حين أنهى الإمبراطور الروماني 'كركلا' (188- 217م) Caracalla استقلالها وجعلها محافظة رومانية، لكن وجودًا شكليًّا على ما يبدو استمر لآل 'أبجر' إلى أن لجأ ملكها 'أبجر العاشر' إلى روما في عهد الإمبراطور 'فيليب العربي' بعد تطبيق اتفاقية السلام الرومانية مع الساسانيين حيث تضمنت هذه المعاهدة عودة «الرّها» إلى سيطرتهم، ومات في روما 242م[22]. لكنها عادت لتصبح محافظة رومانية في عام 608م، ثم استولى عليها الساسانيون في عهد 'خسرو الثاني' أو 'كسرى الثاني'، وفي

[17] Encyclopedia Britannica. (2019). Osroene | ancient kingdom, Mesopotamia.

[18] انظر أيضًا: القيصري، يوسيبوس (1960). نص الرسائل موجود في هذا الكتاب، لكن هناك جدلًا حول صحتها.

[19] يرى المؤرخون أن الذي اعتنق المسيحية هو أبجر الثامن (76-219م): انظر: عطية، عزيز سوريال (2005)

[20] The list of the kings of the Abgar dynasty may be reconstructed as follows (the early names and dates should be regarded with caution): Aryu, 132-127 B.C.; ʿAbdu, son of Maẓʿur, 127-120; Fradašt, son of Gebaṛʿu, 120-115; Bakru I, son of Fradašt, 115-112; Bakru II, son of Bakru, alone, 112-94; Bakru II and Maʿnu I, 94; Bakru II and Abgar I Piqa, 94-92; Abgar I, alone, 92-68; Abgar II, son of Abgar, 68-53; interregnum, 53-52; Maʿnu II, 52-34; Paqor, 34-29; Abgar III, 29-26; Abgar IV Sumaqa, 26-23; Maʿnu III Saflul, 23-4; Abgar V Ukkama, son of Maʿnu, 4 B.C.-A.D. 7; Maʿnu IV, son of Maʿnu, 7-13; Abgar V (second time), 13-50; Maʿnu V, son of Abgar, 50-57; Maʿnu VI, son of Abgar, 57-71; Abgar VI, son of Maʿnu, 71-91; interregnum, 91-109; Abgar VII, son of Ezad, 109-16; interregnum, 116-18; Yalur (or Yalud) and Parthamaspat, 118-22; Parthamaspat alone, 122-23; Maʿnu VII, son of Ezad, 123-39; Maʿnu VIII, son of Maʿnu, 139-63; Waʾel, son of Sahru, 163-65; Maʿnu VIII (second time), 165-77; Abgar VIII the Great, son of Maʿnu, 177-212; Abgar IX Severus, son of Abgar, 212-14; Maʿnu IX, son of Abgar, 214-40; Abgar X Frahad, son of Maʿnu, 240-42. For more: Encyclopaedia Iranica (2019, ABGAR).

حيث يحمل غالبية ملوكها اسم أبجر ومعنو

[21] Bowman, A., Garnsey, P. and Cameron, A. (2008: 508 - 507).

[22] هناك عملة باسم الملك الأخير تعود إلى 240-242م. انظر: <https://bit.ly/37YjYo4>.

عام 639م سيطر عليها المسلمون. وفي كتاب *الخَراج* لـ'أبي يوسف القاضي' الذي مرَّ ذكره، كتب فصلًا «فِي أَرْضِ الشَّامِ وَالْجَزِيرَةِ»، حيث أفرد فقرة عن «دُخُول الرُّها وَمَا صولح عَلَيْهِ أَهلهَا»، جاء فيه: «وَجَّهَ عِيَاضَ بْنَ غَنَمٍ الْفِهْرِيَّ إِلَى الْجَزِيرَةِ وَمَدِينَةِ مَلِكِ الرُّومِ يَوْمَئِذٍ الرُّهَا فَعَمَدَ لَهَا عِيَاضُ بن غنم، وَلم يتَعَرَّض لشَيْء مِمَّا مَرَّ بِهِ مِنَ الْقُرَى وَالرَّسَاتِيقِ، وَلَمْ يَلْقَ كَيْدًا وَلا جُنْدًا حَتَّى نَزَلَ الرُّهَا فَأَغْلَقَ أَصْحَابُهَا أَبْوَابَهَا وَأَقَامَ عِيَاضٌ عَلَيْهَا لُبْثًا لَمْ يُسَمَّ لِي، فَلَمَّا رأى صَاحبهَا الحاصر وَيَئِسَ مِنَ الْمَدَدِ فَتَحَ لَهَا بَابًا من الْجَبَلِ لَيْلًا فَهَرَبَ، وَأَكْثَرُ مَنْ كَانَ مَعَهُ مِنَ الْجُنْدِ وَبَقِيَ فِي الْمَدِينَةِ أَهْلُهَا مِنَ الأَنْبَاطِ وَهُمْ كَثِيرٌ، وَمَنْ لَمْ يُرِدِ الْهَرَبَ مِنَ الرُّومِ وَهُمْ قَلِيلٌ، فَأَرْسَلُوا إِلَى عِيَاضِ بْنِ غَنَمٍ يَسْأَلُونَهُ الصُّلْحَ عَلَى شَيْءٍ سَمَّوْهُ.»[23]

في ظل السلالات العربية، أصبحت مملكة الرها «أوسروينا» بشكل متزايد متأثرة بالثقافة الآرامية وكانت مركزًا لرد الفعل "الوطني" ضد الهيلينية[24]. وبحلول القرن الخامس، أصبحت الرهُّا مقرًّا للأدب والتعلم السريانيين[25]. كانت لغة سكانها "سريانية الرها" وهي من اللهجات الآرامية الشرقية، ولما دخلت المسيحية مملكة «أوسروينا»، اتخذت "السريانية الرهوية" لغة لطقوسها الدينية، فكانت «الرّها» أول دولة مسيحية في العالم، ومنها انتشرت المسيحية التي نشرت معها اللغة السريانية (قوزي وروكان، 2006: 31-32). وقد أنشئت فيها كنائس عظيمة وانتشرت حولها الأديار. اجتاحها التتر أيضًا و'تيمورلنك' وكانت في زمن المؤرخ والجغرافي 'أبو الفداء' (1273-1331م) خرابًا. وبحسب 'القلقشندي' صاحب كتاب *صبح الأعشى* فقد أعيد بناؤها وكانت مأهولة في زمنه (1400م) (سابق، ص: 356).

هاجم السلطان 'سليم الأول' التركي العثماني، مدينة «ديار بكر» في عام 1515م وبعد حرب سنة كاملة احتل العثمانيون قلاع «ماردين» و«حصن كيفا» و «أورفا» [الرّها] و«الرقة» و«الموصل» سنة 1516، 1517 (برصوم، 1963). ومع حقبة الإمبراطورية العثمانية التي بدأت في المنطقة عام (1517م) شهدت مدن الجزيرة السورية عودة العمران، لتصل إلى ما هي عليه الآن ماعدا «حرَّان» بقيت أطلالًا.

[23] سنوضح في فقرات لاحقة ما يقصده القاضي أبو يوسف بالأنباط.
[24] بحسب تعبير طرابيشي، جورج (2004).
[25] Encyclopedia Britannica. (2019). Osroene | ancient kingdom, Mesopotamia.

نلاحظ، من خلال هذا التكثيف التاريخي الموجز، الذي ركزنا فيه فقط على النقاط التاريخية الرئيسية التي سيكون لها علاقة بنطاق بحثنا، أن تاريخ هذه المنطقة كان مشتبكًا مع النزاعات بين الإمبراطوريات، وكذلك مشتبكًا مع النزاعات الداخلية لكل إمبراطورية، فعلى سبيل المثال نقل 'مروان بن محمد' الخليفة الأموي مقر خلافته من «دمشق» إلى «حرَّان» ليحتمي بالقبائل القيسية التي كانت تسكن المنطقة، بينما كانت القبائل اليمنية في «دمشق» موالية لمعارضيه الأمويين، إضافة إلى ذلك كانت المنطقة مسرحًا لعمليات الجماعة الإسلامية المناهضة للدولة الأموية التي أطلق عليها 'الخوارج'. بل قبل ذلك كانت المنطقة مسرحًا للانشقاق المسيحي الأول بعد مجمع خلقدونيا المسكوني. وعند العودة إلى العصور البابلية والآشورية نجد أن «حرَّان» ومدن «الجزيرة» كانت حاضرة بقوة في الصراع. أي أنها كانت منخرطة في الخلافات البينية داخل الإمبراطوريات والدول، وكذلك مسرحًا لصراع الدول والإمبراطوريات المجاورة، ذلك أن مدن «الجزيرة» كانت حواضر مزدهرة قبل العهد الإسلامي وبعده. لكنها انتهت حضاريًّا بعد غزو المغول لها بقيادة 'هولاكو'، فبعد أن «خرب التتر العراق واستولوا على بغداد سنة (656هـ-1258م) جفت معالم الحياة في الرقة وشل الرعب أهلها وأخذ القادرون يغادرونها إلى الشام ومصر» (البلاذري، 176). كما أن الفترة العثمانية من تاريخ الجزيرة أعادت لحمة الإقليم ليصبح بتنوعاته الديموغرافية جزءًا من دولة. وبغض النظر عن مآلات الحدود الآن حيث تتوزع «الجزيرة» في ثلاث دول: «العراق»، «سوريا»، «تركيا»، لم تتغير التركيبة السكانية للمنطقة وبقي سكان هذا الإقليم موزعين على إثنياتهم العرقية وانتماءاتهم الدينية.

في أصول السكان ومعتقداتهم

إن السردية السابقة المكثفة والموجزة لتاريخ «الجزيرة» ليست موضع نزاع، ولم نجد ما يناقضها في أي مرجع معتبر، فهي تمثل حقائق تاريخية موثقة على الرغم من أن بعضها غير شائع كالوجود العربي في «الجزيرة» قبل الميلاد، بل إنهم كانوا ملوكًا لمملكة «الرّها» منذ ما قبل الميلاد والتي تراوح وضعها السياسي بين الاستقلال شبه التام وبين التبعية للساسانيين أو الرومان، وكذلك لدور العرب تاليًا في تثبيت ونشر المسيحية في العالم، كما أن ازدهار الآرامية في ظل الحكم العربي يمكن أن نستنتج منه أن الآرامية كانت أيضًا لغة العرب، ويمكن أن نستنتج منه أن جزءًا من السريان هم عرب، فالسريانية نشأت كرابطة لغوية أولًا، إذ من الواضح أن السريانية كانت اللغة المهيمنة في المنطقة، ومع استخدامها في اللاهوت المسيحي صارت تدل على جماعة دينية محددة مختلفة الأصول.

بعيدًا عن الدراسات الأيديولوجية المتحيزة التي لا يمكن اعتبارها مرجعًا موثوقًا، أغفلت الدراسات التاريخية والأركيولوجية الواسعة للمنطقة تبعًا لأهميتها التاريخية، السكان وتمايزاتهم. ولم يتشكل مبحث منفصل أو تفصيلي، فتم تجاهل السكان لصالح السِّيَر الإمبراطورية، التي يُلحَقُ السكان بها، فهم غالبًا ما ينسبون إلى الإمبراطورية القائمة، وتذكر أصولهم ومعتقداتهم سريعًا، فالسكان: سومريون، أكديون، آشوريون، بابليون، عرب وعثمانيون لاحقًا، لكن لا يتم الوقوف مطولًا عند التمايزات السكانية بشكل مفصل في تسلسلاتها التاريخية وفق سياق زمني جغرافي، ما جعل المنطقة مسرحًا للادعاءات التاريخية غير المحسومة لكل إثنية من الإثنيات التي ما تزال قائمة. في الفقرات التالية نستعرض أصول السكان في المدن التي حددناها نطاقًا للبحث وهي «الرقة» و«حرَّان» و«الرّها» و«نصيبين»، وانتماءاتهم الثقافية والإثنية والدينية بناءً على المراجع الموثوقة والمصادر التاريخية المحققة.

بالعودة إلى السجلات التاريخية فإنها تشير إلى التالي: لقد كانت المنطقة مسرحًا للصراع بين الإمبراطوريات المتشكلة عبر التاريخ وتعاقبت عليها الإمبراطوريات: الأكدية، البابلية، الآشورية، الساسانية، الهيلينية، الفرثية، الرومانية، الأرمنية، والإسلامية، والصليبية،

والعثمانية، وهذا يعني أنها كانت دائمًا محطًّا لرفدها بأطياف واسعة من الإثنيات السكانية. وكذلك يعني أنها كانت ملتقى الأديان أيضًا منذ الديانات الرافدية القديمة وحتى وصول الإسلام إليها، ولا بد من ذكر أن «حرَّان» هي المدينة التي هاجر إليها 'إبراهيم' من «أور الكسدانيين» في طريقه لاحقًا إلى «أرض كنعان»[26] وفقًا للأدبيات التوراتية، وفيها قبر والده، ومنها تزوج ابنه 'إسحاق' حيث عاد إلى أهله وعشيرته من «أرض كنعان» إلى «آرام فدان» التي عاصمتها «حرَّان»، وكذلك عاد حفيده 'يعقوب' ليتزوج منها، فهي إذًا مدينة ذات اعتبار إن لم نقل مقدسة لدى اليهود إضافة إلى المسلمين والمدينة المقدسة والعاصمة الدينية لأتباع الإله «سين» منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد على أقل تقدير، وحتى غزو 'هولاكو'، كما سنوضح أثناء تناول المعضلة الحرانية.

أما بخصوص المسيحية التي كانت عاصمتها ومركزها «الرّها» لفترة طويلة من الزمن، الجارة اللدود لـ«حرَّان»، فلا بد من الإشارة إلى أنها انتشرت في المنطقة تبشيريًّا، وتعرض مسيحيوها للاضطهاد الذي استمر منذ بدء انتشار حواريي المسيح للتبشير بالدين الجديد إضافة إلى الرسول 'بولس'، وحتى "مرسوم ميلانو" في 313م، الذي أعلن فيه حياد الإمبراطورية الرومانية بشؤون العبادة مما أزال العقبات أمام الممارسات الدينية للمسيحية والديانات الأخرى في الإمبراطورية الرومانية، وصدر في عهد الإمبراطور الروماني 'قسطنطين العظيم' (272-337م)[27]، وهو الإمبراطور الأول الذي اعتنق المسيحية، وأوقف اضطهاد وملاحقة المسيحيين، كما أنه الذي دعا إلى المجمع المسكوني الأول في نيقيا[28] عام 325م. ورغم أن المسيحية لم تكن الديانة الوحيدة للدولة تحت حكم قسطنطين، فإنها تمتعت بالأفضلية، حيث دعمها الإمبراطور بامتيازات سخية. أسس 'قسطنطين' مبدأ حياد الدولة في مسائل العقيدة، التي تركت لمجالس الكنيسة. لكن الإمبراطور الروماني 'جوليان' (331-363م) Julian الذي تطلق عليه الأدبيات المسيحية

[26] لا يوجد تفسير واضح في التوراة عن السبب الذي جعل إبراهيم يذهب إلى حران أولًا و هي ليست في الطريق إلى أرض كنعان التي تقع على المتوسط انطلاقًا من مدينة أور التي يرجح أنها أور السومرية، حيث توحي التوراة أنها محطة في الطريق بين أرض كنعان وأور الكسدانيين وهو ما يزال مثار جدل. لكن كتاب الفلاحة النبطية قدم تفسيرا منطقيا بالقول أنه نفي إلى حران.

[27] ويطلق عليه أيضًا قسطنطين الأول، باللاتينية Gaius Flavius Valerius Aurelius Constantinus وبالإغريقية: Κωνσταντῖνος ὁ Μέγας.

[28] مدينة تقع في تركيا حاليًّا، عُقد فيها المجمع بناء على تعليمات من الإمبراطور قسطنطين الأول لدراسة الخلافات في كنيسة الإسكندرية بين أريوس وأتباعه من جهه وبين الكسندروس الأول وأتباعه من جهة أخرى حول طبيعة يسوع هل هي نفس طبيعة الرب أم طبيعة البشر.

'جوليان المرتد' أو 'يوليان الجاحد'، قد أنكر ألوهية يسوع المسيح في عام 361م، و قدَّم إلى الإله القمر «سين» احتراماته في «حرَّان» أثناء توقُّفه فيها خلال حملته الفارسية سنة 363م، وحين توفي هذا الإمبراطور كانت «حرَّان» المدينة الوحيدة التي أعلنت الحداد عليه (Frew، 2014)، و'جوليان' ليس مجرد إمبراطور بل هو فيلسوف وكاتب، عاش في زمن 'أفلاطون' وتأثر به، جادل الديانة المسيحية والفلاسفة، وقيل إن وفاته هي عملية اغتيال نفَّذها جندي مسيحي من جنوده (Smith, 2012).

أصبحت الديانة المسيحية في عام 391م، تحت حكم 'ثيودوسيوس' الأول (347-395م)، هي الدين الرسمي لـ«روما» وبدأ عهد اضطهاد الديانات الأخرى بشكلٍ لا هوادة فيه، فقد سن خليفته 'توادوسيوس' شرائع نهى بها عن استخدام الوثنيين في الجندية والمناصب الملكية وأمر بنفيهم وأخذ أملاكهم إذا جاهروا بتقديم القرابين لأصنامهم كما منع اليهود من بناء معابد حديثة. إلا أن المسيحية التي صارت دينًا رسميًّا للإمبراطورية الرومانية، تعرضت لخلافات وانشقاقات متتالية حدثت نتيجة لخلافات عقائدية وسياسية.

حرم مجمع أفسس 431م 'نسطور'، بطريرك القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي يطلق عليها الإمبراطورية البيزنطية، ونفاه الإمبراطور، بعد ثلاث سنوات من تنصيبه بطريركًا للقسطنطينية. كان الخلاف يتركز في قول 'نسطور' بأن "مريم العذراء" هي "أم المسيح" وليست "أم الله". وبسبب هذا الخلاف الذي تم إظهاره كخلاف عقائدي بين 'نسطور' و'كيرلس' بطريرك الإسكندرية، وصل في نهاية الأمر إلى حرمانه ومنع تعاليم مدرسة «الرّها» المقربة منه بعد تحالف كنيسة الإسكندرية وروما وأنطاكية. إذ إنه بعد موت الإمبراطور 'أركاديوس' (377- 408م) Arcadius أول إمبراطور بيزنطي، أصبح ابنه 'ثيودوسيوس الثاني' (401-450م) Theodosius II إمبراطورًا، وكان صغير العمر، فتأثر بأخته الكبرى 'بلخيريا' التي لعبت دورًا كبيرًا في إقناع أخيها بخلع 'نسطور' من منصبه مكررة ما فعلته أمها 'أفدوكسيا' زوجة الإمبراطور 'أركاديوس' التي كان دورها أساسيًّا في خلع صديقه 'يوحنا ذو الفم الذهبي' عن كرسي البطريركية القسطنطينية. الإمبراطور 'فلافيوس زينون أغسطس' (425-491م) Flavius Zeno الذي جلس على العرش البيزنطي من 474 حتى 491م، قام بإغلاق "كنيسة الرّها" المشرقية التي دعمت

’نسطور‘ وتعاليمه، نهائيًّا سنة 489، فقد فرَّ آخر معلميها بقيادة ’نرساي‘ إلى «نصيبين» الواقعة ضمن حدود الإمبراطورية الساسانية منشئين بذلك "مدرسة نصيبين اللاهوتية" برعاية أسقف المدينة ’برصوما‘ سنة 496م واتجهت النسطورية إلى التبشير في بلاد العرب والفرس وآسيا. في الحقبة المغولية التتارية كانت مجازر ’تيمورلنك‘ قد أنهت الكنيسة النسطورية أو كنيسة المشرق كمجموعة دينية مؤثرة. اعتنق جزء كبير من أتباعها الكاثوليكية منذ القرن السادس عشر فسموا بـ’الكلدان الكاثوليك‘ بينما استقر بطاركة كنيسة المشرق في «جبال حكاري» حتى القرن العشرين. انقسمت كنيسة المشرق على ذاتها في الستينيات من القرن العشرين فتكونت كنيسة المشرق القديمة بينما تغير اسم الكنيسة رسميًّا إلى "كنيسة المشرق الآشورية".

لكن انشقاقًا أكبر وأكثر تأثيرًا حدث بين الكنائس الغربية التي تضم: كنيسة روما، كنيسة القسطنطينية، كنيسة أنطاكية، والشرقية التي تضم: كنيسة المشرق وكنيسة الإسكندرية وكنيسة أرمينيا بعد مجمع خلقدونيا 451م، المجمع المسكوني الرابع، على أساس لاهوتي ظاهر حول طبيعة المسيح، لكن يُرجع مؤرخون أسبابه إلى رفض الكنائس الشرقية فرض الثقافة الغربية عبر سلطة الإمبراطورية باسم الدين المسيحي. وقد أثر هذا الانشقاق في تاريخ المنطقة ودَور مدنها في الحياة الثقافية والعلمية والسياسية في العصور اللاحقة. فإلى جانب النسطورية، أصبحت الكنائس الشرقية وأتباعها مضطهدون وملاحقون من الخلقيدونيين بعد مجمع خلقيدونية، الذي تبنى العقيدة القائلة إن المسيح من طبيعتين إلهية وبشرية، فأطلق على أتباع العقيدة التي تقول بالطبيعة الواحدة للمسيح "المونوفيزية" [باليونانية: Μονοφυσιτισμός][29]. عكس الإمبراطور جستين الأول (450- 527 م) Justin I الإتجاه المعادي للمنوفيزية فقد أكّد على العقيدة الخلقيدونية، وأدان المونوفيزية علانية. في عهد الإمبراطور ’جستنيان‘ (482-565م) Justinianus، انتهت السياسات المتسامحة تجاه "المونوفيزية" التي كانت مصدرًا لتوتر العلاقة مع أساقفة روما، وحاول فرض الوحدة الدينية على رعاياه من خلال إجبارهم على قبول التسويات وحدثت عدة محاولات في عهده لجمع الكنائس الشرقية مع الغربية

[29] من المهم التأكيد على أن الأرثوذكسية المشرقية لا تقبل هذا الوصف وتفضل بدلًا منه الميافيزية التي ترى أن ألوهة وبشرية المسيح متحدتان في طبيعة واحدة، لا يمكن فصلهما أو مزجهما أو تحويرهما. كما لا يقبلون نسبتهم إلى البرادعي يعقوب إذ يعتبرونه أحد قديسي كنيستهم ولكن ليس مؤسسها، لأنها تعود إلى الرسل المبشرين الأوائل.

وتوحيدها إلا أن هذه السياسة لم تنجح. كادت المسيحية الشرقية أن تنقرض، لولا اعتناق 'ثيودورا' المولودة في «منبج» زوجة الإمبراطور 'جستنيان' المنوفيزية وتمسك 'الحارث بن جبلة' (توفي 569م) بها. فبطلب من الحارث ودعم منها تم رَسم 'يعقوب البرادعي'[30] أسقفًا على «الرّها» وبلاد الشام وآسيا، و'تيودور' أسقفًا لمملكة الغساسنة التابعة لبيزنطة مقره «بُصرى». قامت الكنيسة اليعقوبية[31]، نسبة إلى 'يعقوب البرادعي' (500-587م) الذي قام بجهود كبيرة لإحياء المسيحية الشرقية، فقام برسم المطارنة والقساوسة، وتنظيم الكنيسة وتعليم معتقدها، وأسس المراكز الأسقفية المتعددة للكنيسة التي تطلق على نفسها 'الأرثوذوكسية'[32] بينما تُطلق على الخلقيدونيين أتباع المذهب الرسمي 'الملكانيين'[33] أي أتباع الملك. وقد شكلت الفتوحات الإسلامية العربية

[30] يعقوب البرادعي (500-587م): وُلد في مدينة "تل موزل"، في ويران شهر في تركيا حاليًّا، واسم أبيه القس ثئوفيلوس. وترهَّب في دير فسيلتا، وحذق السريانية واليونانية وتعمَّق بالكتب المقدَّسة والعلم اللاهوتي. في سنة 538 رحل إلى القسطنطينية. وفيها رُسم بطلب الحارث بن جبلة الغسَّاني ملك العرب وأمر القيصرة ثاودورة، أسقفًا للرها وبلاد الشام وآسيا بوضع يد ثاودوسيوس بطريرك الإسكندرية عام 543، طاف متنكِّرًا بلاد الشرق، من الشام حتى فارس شرقًا، ومن أرمينية إلى الإسكندرية جنوبًا، مرشدًا الأرثذوكسيين ومشجِّعًا إيَّاهم ورسم لهم بتفويض البطريرك سبعة وعشرين أسقفًا وشمامسة وقسوسًا بلغ عددهم بضعة آلاف. وأقام على هذه الحال خمسًا وثلاثين سنةً لا يعرف كللًا. وكان عدد المؤمنين اللاخلقيدونيين [الأرثوذوكس] قد تقلص جراء اضطهاد الخلقيدونيون لهم، حيث توفي يوحنا التلي النائب البطريركي العام في سجنهم بأنطاكية، ولحقه في مصر مار سويريوس الأنطاكي الذي عزل ونفي إلى مصر، ولم يبقَ في بلاد الشام كلها أي أسقف أرثوذوكسي. وقد فوض إليه مع المطران مار ثيودور الذي رسم مطرانًا على بصرى قبول المرتدين إلى الأرذوكسية في الشرق كله (دولباني، 1942 ويعقوب الثالث، 1978). تنسب إليه الكنيسة اليعقوبية، وعندما أصدرت مجموعة باترولوجيا أورينتاليس Patrologia Orientalis، وهي محاولة لإنشاء مجموعة شاملة من كتابات آباء الكنيسة الشرقيين بلغات متعددة، منها الشرقية، السنكسار القبطي cuna arion مترجم إلى الفرنسية، أصدرته باسم Le Synaxaire arabe jacobite أي السنكسار اليعقوبي العربي.

[31] الكنيسة اليعقوبية: اليعاقبة أو اليعقوبيون نسبة إلى الأسقف يعقوب البرادعي. التسمية الرسمية لها الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، وهي كنيسة مونوفيزية تعتقد في رأي الراهب أوطيخا القائل إن في المسيح شخصية واحدة وطبيعة واحدة فقط هي الإلهية. وقد تكونت هذه الكنيسة بعد تجمع خلقيدونيا الذي عقد عام 451م لحسم الخلاف حول ألوهية المسيح وناسوتيته والذي انتهى إلى تحريم تعاليم أوطيخا، وأدى إلى نشأة الكنيسة اليعقوبية المؤمنة بالطبيعة الواحدة في مقابل الكنيسة الملكية التي أخذت بقرار المجمع الخلقيدوني. وأدى ذلك إلى انشقاق بالكنائس الغربية (كنيسة روما، كنيسة القسطنطينية، كنيسة أنطاكية)، والكنائس الشرقية (كنيسة المشرق، كنيسة الإسكندرية، كنيسة أرمينيا، الكنيسة الإثيوبية). (الموسوعة الفلسطينية، اليعقوبية).

[32] هي كلمة مشتقة جزؤها الأول من كلمة أرثوذ وأصلها من اللغة اليونانية وتعني "الصواب" أو "الصحيح" أو "قويم"، وجزؤها الثاني من كلمة دوكسا (doxa) التي تعني "الرأي" أو "الاعتقاد"، وترتبط بكلمة دوكين ومعناها "يُفكر"، وتُستخدم بصفة عامة للإشارة إلى الالتزام بالأعراف المُتّفق عليها، ولا سيما إلى العقيدة الدينية المرتبطة بالديانات ويعني المفهوم الضيّق للمصطلح: "الالتزام بالعقيدة المسيحية كما مثلتها المذاهب في الكنيسة القديمة".

[33] من السريانية وتعني أتباع الملك.

مخرجًا للمسيحية الشرقية فرحبت الكنيسة السريانية الأرثوذكسية بالفتوحات العربية هربًا من الاضطهاد الديني الذي كانت تتعرض له[34] .

في الحقبة الإسلامية الوليدة كانت المنطقة مسرحًا لمعركة صِفِّين[35] (37هـ،657-658م) التي حدثت بين الخليفة الراشدي الرابع 'علي بن أبي طالب' من جهة والخليفة الأموي الأول 'معاوية بن أبي سفيان' من جهة أخرى، وفي العهد الأموي أصبح واليًا على «الجزيرة» و«أرمينيا» 'محمد بن مروان بن الحكم'. وكانت تاليًا مكانًا لفرقة 'أهل الإيمان أو أهل الاستقامة'[36] كما يسمون أنفسهم، الذين انشقوا عن 'جماعة علي' لقبوله التحكيم لحل النزاع مع 'معاوية'، وأطلقت عليهم الفرق الإسلامية الأخرى 'الخوارج'. منذ بداية العهد الأموي أنهك خوارج «الجزيرة» الدولة الأموية، فقد خرج 'شبيب بن يَزيد بن نعيم بن قيس الشيباني' الذي لُقِّب بـ'شَبِيب الخارِجي' (647-696م) مع 'صالح بن مسرح' على 'الحجاج الثقفي' والي بني أمية على الكوفة، فحين قتل 'صالح'، نادى 'شبيب' بالخلافة لنفسه، ويذكر 'الشهرستاني' (1086م-1153م) أن 'شبيبًا' قتل من جيش 'الحجاج' أربعة وعشرين أميرًا كلهم أمراء الجيوش، وقد لعب هذا دورًا في إضعاف الدولة الأموية.

أما في عهد الدولة العباسية فقد خرجت جماعة بقيادة 'الوليد بن طريف الشاري الشيباني' (توفي 179هـ، 795م) من 'بني وائل' الذي كان مقيمًا في «نصيبين» وخرج على الخليفة العباسي 'الرشيد'، وحينما حشد 'الرشيد' لقتاله سلَّم قيادة جيشه لـ'يزيد بن مزيد' من قبيلة 'وائل' أيضًا، فكتب أحد الشعراء قصيدة جاء فيها (وائل بعضهم يقتل بعضًا... لا يفل الحديد إلا الحديد). وثاروا مرة أخرى في عهد 'المهدي' لكنه هزمهم. وقد وقع قسم كبير من الجزيرة تحت حكم الدَّولَة الحَمَدَانِيَّة أو الإِمَارَة الحَمَدَانِيَّة أو دَوْلَة بَني حَمدَان، وتُعرفُ اختصارًا في الخِطاب الشعبي باسم 'الحَمَدَانِيُّون'، وهي إمارة إسلاميَّة شيعيَّة أسَّسها أبو مُحمَّد الحسن بن أبي الهيجاء الشهير بِلقب 'ناصر الدولة' في مدينة

[34] الموسوعة الفلسطينية، اليعقوبية.
[35] تقع صفين على داخل ما يسمى الشامية أي بعد الضفة الغربية لنهر الفرات وهي بذلك خارج منطقة بلاد «بين النهرين» جغرافيًّا لكنها تتبع الرقة تاريخيًّا لقربها منها.
[36] يطلق من دُعيوا بالخوارج على أنفسهم: أهل الإيمان. أما اسم الخوارج فنجد توضيحه عند الشهرستاني في الملل والنحل: "كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيًّا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان والأئمة في كل زمان".

الموصل بِالجزيرة الفُراتيَّة، وامتدَّت لاحقًا في اتجاه «حلب» وسائر الشَّام الشماليَّة وأقسام من جنوب الأناضول.

حسب المصادر التي كتبت عن الفترة التي أطلق عليها الفتح الإسلامي لـ«الجزيرة»، فإن هناك وضوحًا تامًّا في أن أهل «الرقة» كانوا مسيحيين يعقوبيين غداة الفتح، بالإضافة إلى جالية يهودية[37]، ويرد فيها ذكر لأتباع ديانة الإله «سين»، «الأحناف الحرانيين» في الفترة الرومانية، كما يرد ذكر «الصابئة الحرَّانيين» فيها في العصر العباسي وفقًا للمراسيم والمدونات التاريخية. كان ذلك الوقت في محيطها عرب كما يرد عند 'البلاذري'، وهم من 'مضر' على عدة مصادر، لكن 'البلاذري' يذكر أن 'عياض بن غنم' منح أهل «الرقة» عهدًا أن «كنائسهم لا تخرب ولا تسكن إذا أعطوا الجزية الَّتِي عليهم ولم يحدثوا مغيلة وعلى أن لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا يظهروا ناقوسًا ولا باعوثًا ولا صليبًا» (البلاذري، 1988: 174). ويذكر عياش أن أهلها كانوا مسيحيين يعقوبيينَ أي من القائلين إن للمسيح طبيعة واحدة وأقنومًا واحدًا.

كان في «الرقة» أسقفية ومدرسة لاهوتية وبجوارها «دير زَكَّى» الذي ذكره عدد من الشعراء العرب وهو من أديار السريان المشهورة، وذكر 'مار ميخائيل الكبير' (1126-1199م) بطريرك الكنيسة السريانية الأرثوذكسية في تاريخه السرياني عشرين مطرانًا ظهروا فيها بين 793-954م. وفي فترة الخلاف بين 'معاوية' و'علي' كان أهل «الرقة» من شيعة 'معاوية'، وعندما سار 'عليٌّ' متجهًا إلى «الشام» لقتال 'معاوية'، وفي طريقه إلى «الرقة» جاءه «وفد من بني تغلب فصالحوه على أن يقرهم على دينهم وكانوا نصارى، قبل منهم الخليفة عمر أن يدفعوا الجزية وأن تعتبر زكاة»، وقد نزل على «البليخ» بجانب «الفرات» وهو يعلم أن جُل أهل «الرقة» مشايعون لـ'عثمان' وموالون لـ'معاوية'، وقد أبى أهلها أن يجسِّروا السفن لـ'عليٍّ' ليعبر «الفرات» إلى » «صفين» ليلاقي جيش 'معاوية'، حتى نادى عليهم 'الأشتر النخعي' الذي كان بمؤخرة الجيش وعزَّ عليه موقفهم من 'عليٍّ'

[37] في رحلة بنيامين التطيلي (1130-1173م) الرحالة الإسباني اليهودي، التي زار فيها الجزيرة ذكر أعداد اليهود الذين يعيشون في تلك البلاد. حيث ورد عدد اليهود في قلعة جعبر: 2000 يهودي (وكانت آهلة بالعرب حتى تغلب عليهم السلاجقة وفرقوهم في الصحراء)، الرقة: 700 يهودي وكنيس من بناء عزير، حران: 20 يهودي، رأس العين: 200 يهودي، نصيبين: 2000 يهودي، جزيرة ابن عمر: 4000 يهودى وفيها محج لهم تقام له الأعياد. [التطيلي، بنيامين (2002) رحلة بنيامين التطيلي (أبوظبي: المجمع الثقافي).

فهددهم بقتلهم وتخريب أرضهم وأخذ أموالهم إن لم يجسِّروا لـ'عليٍّ'. اهتم بها بنو أمية وكانت مزدهرة في عهدهم ونزلها بعض الصحابة والتابعين ونشطت حركتها وجاءها المحدِّثون لملاءمة بيئة «الرقة» لحياة العلماء والفقهاء والأدباء لوفرة خيراتها ورخص أسعارها وطيب مناخها، وأخذ الطابع العربي يغلب عليها لكثرة من نزل فيها من العرب ذلك الوقت، إضافة إلى من هم فيها (عياش، 1989: 253، 256، 235-32). في العصر العباسي اتخذها 'الرشيد' عاصمة صيفية لدولته.

«نصيبين» التي كان أهلها من النصارى النسطوريين كما مر معنا، كانت من حواضر المسيحية الأولى، حيث بنيت فيها الكنائس الفاخرة ونشأت بضواحيها الصوامع والأديار، وقامت فيها المدارس النصرانية ومنها مدرستها الشهيرة التي بناها 'مار يعقوب البرادعي' حيث كانت "الآرامية" هي لغة التدريس في هذه المدرسة (سابق، ص217)، كما أن في محيطها قبيلة 'مضر' العربية العدنانية إضافة إلى القبائل الكردية التي يذكر 'ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكناني' المعروف باسم 'ابن جبير الأندلسي' (1145-1217) الجغرافي، والرحالة، والشاعر الأندلسي الذي زار «نصيبين» سنة (580هـ-1184م) بأن امتداد هذه القبائل من «الموصل» إلى «نصيبين» إلى «مدينة دينصر».

كان أهلها من السريان يتكلمون الآرامية باللهجة الطُّورانية [طورويو]. بينما سكانها العرب يتكلمون "المُحَلَّمِيّة"، و "بيت مُحَلَّم" اسم يُطلقه السريان على القبائل والعشائر العربية في الجهة الجنوبية من «طور عبدين»[38] و'بنو محلم' قبيلة تنسب إلى 'محلم بن ذهل بن شيبان بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل'.

إضافة إلى ما ذكره 'ابن جبير'، فإنه من الثابت تاريخيًّا تولي 'تيمور بك الملي' رئيس عشيرة الملية الكردية، والمتمرد سابقًا على الدولة العثمانية، ولاية «الرقة» بعد أن أصدر السلطان عفوًا عنه ومنحه رتبة الوزارة في نهاية القرن الثامن عشر ميلادي، إضافة إلى أن

[38] طور عبدين في الأدبيات السريانية هو هضبة عالية في جنوب شرق تركيا يدمج بها النصف الشرقي من محافظة ماردين ومحافظة شرناق غرب نهر دجلة، عند الحدود التركية- السورية الحالية. الاسم طور عبدين اسم سرياني ويعني جبال العابدين.

'عياش' يذكر أن «نصيبين» كانت تعاني قبل استيلاء العثمانيين عليها من غارات القبائل الكردية (سابق، ص: 234، 226).

ووفقًا لـ *تاريخ طور عبدين* الذي كتبه البطريرك 'مار أغناطيوس أفرام برصوم'، أنه في «حوالي سنة 1609م [ويظن في سنة 1583م] كثرت المظالم والضيقات على المسيحيين من قبل الحكام الأتراك الظالمين، اضطرت قبائل المحلمية ومنها أستل والراشدية والمكاشنية وصورا والأحمدي ورشمل وقبالا ولاشتية فاعتنقت الإسلام تخلصًا من الظلم».

«الرّها» وفقًا للمؤرخ 'بلينيوس الأكبر' (23-79م) كان سكانها من العرب[39] كما يذكر في كتاباته، وقد عاش هذا المؤرخ في زمن حكامها العرب. لكن اليونان بعد فتوحات 'الإسكندر الأكبر' استقروا فيها أيضًا، وهم من سماها «أديسا»، وقد كانت «عبادة الكواكب دين أهلها قبل انتشار النصرانية فيها»، وتأسست فيها مدرستها اللاهوتية الشهيرة (363-489م) التي أسسها 'أفرام السرياني'، لتكون مدرسة للنازحين السريان من مدينة «نصيبين» بعد الاجتياح الفارسي للمدينة. وقد كانت «الرّها» أهم مركز ثقافي للنساطرة في عهد أسقفها 'إيباس' (436-457م) قبل أن ينقلب عليهم الأسقف 'نونوس' فارتحل النساطرة إلى بلاد الفرس أعداء الروم، وكانت اللغة الآرامية لغة الرها (عياش، 1989: 354-360).

إن السجلات التاريخية للجزيرة تظهر تفصيلًا واضحًا ليس فقط للأحداث التاريخية، بل للتركيبة الديموغرافية للمنطقة في الحقب المتعاقبة، سواء كانت هذه التركيبة مؤقتة أو دائمة، فوفقًا للأحداث التاريخية المتعاقبة وسجلاتها فقد سُكنت الجزيرة بشكل أساسي من الأكديين، الآشوريين، الآراميين، الفرس، العرب، الكرد، اليونان (المقدونيين)، الرومان، البابليين، الكلدان، الأرمن، التركمان، وما تزال هذه التركيبة نفسها لسكان المنطقة مع بعض النزوحات والهجرات، وهذا ما تدعمه المكتشفات الأثرية في مواقع متفرقة من هذه المنطقة التي تقاطعت فيها الإمبراطوريات والشعوب والديانات القديمة والحديثة. وبالرغم من انقطاع هذه السجلات في بعض الفترات، وانقطاعها بعد غزو 'هولاكو'

[39] Lieu, Samuel. (2019, EDESSA).

المنطقةَ حتى وقت متأخر من حقبة الإمبراطورية العثمانية، أي نهايات القرن التاسع عشر الميلادي، فإن هذا لا يغير من هذه السردية المكثفة، لكن مدينة رئيسية في المنطقة هي «حرَّان» شكلت معضلة بحثية حول أصل سكانها واعتقادهم الديني منذ ما قبل وصول المسيحية إلى المنطقة وحتى وقتنا الحالي نتناول ذلك في الفقرات التالية.

المعضلة الحرّانية

إن تناول المعضلة الحرّانية التي تتعلق بشكل أساسي بعقائدها، يتطلب التوقف عند تاريخ «حرَّان» وتاريخ الجماعة الحرانية المتمايزة عن جوارها لفترات تاريخية طويلة، الذي تشكلت في سياقه الجماعة الحرانية وأنتجت تقاليدها العقائدية والعلمية والفلسفية. يرتبط تاريخ «حرَّان» والجماعة الحرانية بمفاصل مركزية تتعلق بظهور الأديان التوحيدية، لذلك وقبل أن نخوض في العقائد الحرانية وعلاقتها بأديان المنطقة التي تلتها، والروايات التأسيسية التي شكلت هذه العلاقة أو فسرتها أو أثرت فيها سنتوقف عند «حرَّان» و'الحرانيين'.

حران والحرانيون

هناك خلاف على أصل تسمية «حرَّان» ورسمها، فهي بآرامية العهد القديم والعبرية חָרָן كما ترد في سفر التكوين[40]، تلفظ «حرَّان»، بينما تلفظ بالسريانية arrânu «أرانو»، أما العربية والتركية العثمانية والتركية الحديثة فتلفظها «حرَّان»، وباليونانية Χαρράν «خاران»، وباليونانية القديمة Κάρραι وباللاتينية Carrhae وبالأكدية Ḫarrānu[41] حيث جاءت صيغة اسم «حرَّان» في الكتابات المسمارية باسم «حارانوا» ومعناها الطريق أو الرحلة.

«حرَّان»، التي على منابع «البليخ»، الذي جفَّ منذ عقود، بعد أن كان أبرز روافد «الفرات»، يمكن اعتبارها ومحيطها من أقدم مناطق الاستيطان البشري، حيث كتب عنها 'ياقوت الحموي' أن قومًا ذكروا أنها «أول مدينة بنيت على الأرض بعد الطوفان»، كانت ملتقى القوافل كما يشير اسمها، ولهذا كانت دائمًا منطقة عسكرية إستراتيجية بين الممالك والإمبراطوريات المتصارعة.

[40] Genesis 11:31
[41] Maspero, Gaston. History of the Ancient Peoples of the Classic East, Volume 2.

إنَّ تاريخ «حرَّان» قد ضاع في القِدم، وهو يعود إلى القرون الأولى من الألف الثالث ق.م. وربَّما حتى أقدم من هذا[42]، إذ إن البعثة الآثارية التي تشرف عليها جامعة 'لايدن' الهولندية، في موقع«تل صبي أبيض»، بقرية «تل حمام التركمان» التي تقع في الأراضي السورية حاليًّا، وتبعد عن حرَّان أقل من 50 كيلومترًا، وجدت استيطانًا بشريًّا في «وادي البليخ» يرجع إلى الألف التاسع قبل الميلاد، واكتشفت أربعة مواقع أثرية، استكشفت ثلاثة منها فوجدت أن هذه المنطقة كانت مأهولة بين 7500-5500 ق.م[43]، وعثروا على لُقى فخارية بعضها مزخرف تعود إلى 6800-6900 ق.م. كما عثروا على فخاريات سليمة تعود إلى 6200 ق.م. إضافة إلى وجود حامية آشورية أو حصن إداري على شكل قصر تعود إلى العصر البُرُنزي المتأخر 1225-1120 ق.م. كان مقرًّا لنائب الملك الآشوري. وعلى الرغم من وجود اكتشافات آثارية بجوارها تعود إلى أحقاب بعيدة، أبعد من تاريخها، لكن اسم «حرَّان» نفسها بدأ يظهر اعتبارًا من أواخر الألف الثالث قبل الميلاد في ألواح «مملكة إيبلا» (Holloway، 2002: 391)، كما ظهر مرة أخرى في وثائق «مملكة ماري» في العام 1850 ق.م. (سيغال، 1963: 202).

في عهد الملك الآشوري 'شمشي-أداد الأول' (1796-1775 ق.م.) كانت «حرَّان» عاصمة لمحافظة كبيرة تمتد غربًا عبر نهر الفرات إلى حدود «مملكة يمحاض» Yamhad الواقعة في شمال سوريا الحالية (Bryce، 2009: 292). في آخر عهود «مملكة ماري» الواقعة على الفرات الأوسط، التي ازدهرت في الألف الثالث قبل الميلاد[44]، وحكمها ملوك سومريون لفترة طويلة، وفي عهد آخر ملوكها 'زيمري ليم' (1774-1762 ق.م.) Zimri-Lim، كانت «حرَّان» مملكة صغيرة يحكمها 'أزدي-تاكيم' Asdi-Takim، كما يظهر في رسالة تعود إلى حوالي (1777-1746 ق.م.) تذكر معاهدة أبرمها ملك «حرَّان» مع قادة «مملكة زلماقوم» Zalmaqum التي تمتد أراضيها بين «الخابور» و«البليخ» وتسيطر عليها قبيلة 'بنو يامينا' Binu Yamina العمورية التي تتشكل من خمس قبائل متحالفة دون مركز مشترك أو حاكم فرد[45]، لمواجهة سيطرة "ملك ماري"، وقد عقدت تلك

[42] غوندوز، سيناسي (1994) معرفة الحياة.

[43] Leiden University (2019) Excavations of the site of Tell Saby.

[44] استمرت مملكة ماري في الفترة (2950- 1760 ق.م.) على الضفة الشرقية لنهر الفرات في الموقع الذي يعرف الآن بتل الحريري. للمزيد عن دولة ماري انظر: (Pelgrift، 2016).

[45] Arnold, Bill T. and Arnold, Brent A. (2016).

المعاهدة في هيكل الإله القمر «سين» في «حرَّان» وهو ما يشير إلى إيمان تلك القبائل العمورية بالإله «سين»[46]. كما أن الملك البابلي 'سمسو إيلونا' Samsu-iluna ابن 'حمورابي' والملك السابع لسلالة بابل العمورية المؤسسة، والذي حكم في الفترة (1750-1712 ق.م.) أعاد بناء المدينة بشكل سريع لتكون جزءًا من استعدادت حملته ضد مدينة «طرقة» Terqa عاصمة مملكة «خَنا»[47] الواقعة شمال «ماري»، والتي قام بها عام 1723 ق.م.

في القرن السادس عشر قبل الميلاد وقعت «حرَّان» تحت سيطرة «مملكة ميتاني» الحورية، وسقطت بعد ذلك بيد الحيثيين بعد أن دمروا المملكة الميتانية في القرن الرابع عشر قبل الميلاد. عندما بدأت آشور تملأ الفراغ السياسي الذي أعقب تدمير المملكة الميتانية شرق الفرات بسرعة، أصبحت حران أمام حُكم جديد. اِدَّعى الملك الآشوري 'أداد- نيراري الأول' (1307-1275 ق.م.) Adad-nirari I وابنه وخليفته 'شلمنصر الأول' (1274-1245 ق.م.) Shalmaneser I أن المدينة أصبحت تحت سيطرتهم ونفوذ حكمهم، لكن يبدو أن «حرَّان» ظلت مستقلة نسبيًّا عن الحكم الآشوري، على الرغم من أن 'تيغلاث بلصر الأول' (1114-1076 ق.م.) Tiglath-pileser وابنه وخليفته 'آشور بل كالا' (1073-1056 ق.م.) Ashur-bel-kala كانا يشنان غارات في مناطقها ويقومان برحلات الصيد حولها. وقد قام الأخير بشن غارات ضد الآراميين الذين غزوا المدينة بأعداد كبيرة، لكن «حرَّان» أصبحت في أوائل القرن العاشر قبل الميلاد تحت سيطرة القبائل البدوية الآرامية التي بدأت بتأسيس ممالكها والاستقرار في المنطقة، حيث قامت مملكة «آرام نهرين»، بين «الخابور» و «الفرات» والتي اختفت في القرن التاسع قبل الميلاد، ثم تبعتها مملكة أصغر منها هي «آرام فدان»، كانت «حرَّان» عاصمتهما، قبل أن تُضم مجددًا إلى الإمبراطورية الآشورية الجديدة في عهد 'شلمنصر الثالث' (858-824 ق.م) Shalmaneser III.

بعد انهيار الإمبراطورية الآشورية وتدمير «نِينَوى»، كانت «حرَّان» المكان الأخير الذي لجأ إليه البلاط الآشوري، حيث هرب إلى «حرَّان» قائد آشوري، وأعلن نفسه ملكًا على

[46] See more at: Heimpel, Wolfgang (2003: 528). And Gunduz, Sinasi (1994).
[47] مملكة خَنا أو مملكة حنا (نهاية القرن الثامن عشر قبل الميلاد - منتصف القرن السابع عشر قبل الميلاد).

«آشور» يُدعى 'آشور أوبليط الثاني' (612-605 ق.م.) Ashur-uballit II[48] و جعل عاصمتها «حرَّان» التي حاول منها أن يستعيد ملكه على أراضي الإمبراطورية الآفلة بمساعدة فرعون مصر آنذاك (Bryce، 2009: 292-293). لكن البابليين، في الدولة البابلية الثانية، وفي عهد 'نابو بلاصر' (658-605 ق.م.) Nabopolassar وبمساعدة حلفائهم الميديين احتلوها ونهبوها وأصبحت تحت حكم الإمبراطورية البابلية الثانية، وجعلها آخر ملوك البابليين 'نابونائيد' (555-538 ق.م.) الذي وُلد في «حرَّان»، عاصمة له، وأهمل الإله 'مردوخ' في بابل لمصلحة «سين»، فأعاد بناء معبد الإله القمر «سين» رغم المعارضة التي لقيها حول ذلك.

بعد البابليين، انتقلت السيطرة على «حرَّان» إلى السلالة الأخمينية الفارسية في القرن السادس قبل الميلاد، وأصبحت جزءًا من مقاطعة «آثورا» الفارسية، الكلمة الفارسية لـ«آشور». ظلت المدينة في أيدي الفرس الأخمينيين حتى عام 331 قبل الميلاد، عندما دخل جنود الفاتح المقدوني 'الإسكندر الأكبر' المدينة، خلال غزوه «بلاد الرافدين»، والذي أحدث ولاية إدارية باسم «ميزوبوتاميا | Mesopotamia» لم تحدد حدودها بدقة لكنها على الأرجح كانت عاصمتها «حرَّان»، حيث توفي في «بابل» على ما تقول المصادر التاريخية. بعد ذلك آلت «حرَّان» إلى السلوقيين الذين دام حكمهم في الفترة بين (312-64 ق.م.) كانت «حرَّان» خلال فترات منها عاصمة لمقاطعة «الرّها» Osrhoene، لكن صعود الإمبراطورية البارثية الفارسية (247ق.م.-224م) جعل مقاطعة «الرّها» تتحول إلى مملكة مستقلة تحكمها سلالة 'أبجر' العربية في الفترة الممتدة (132ق.م.-242م) وتتبع اسميًّا البارثيين، وقد كان السلوقيون اليونان والبارثيون الفرس سعداء بوجود مملكة عازلة بين الإمبراطوريتين، حيث ازدهرت «حرَّان» إلى ما يقارب قرنًا ونصفًا، حتى فترة متأخرة من حكم العرب لها، وكانت اللغة السائدة في مملكة «الرّها» و«حرَّان» الآرامية. في عهد الإمبراطورية الرومانية حافظت «حرَّان» على وضعها شبه المستقل حيث بقيت منطقة صراع حدودي بين الإمبراطوريتين الرومانية والبارثية، لكن أهميتها تضاءلت إلى حد كبير. وكانت مسرحًا للعديد من المعارك، فقد تم إبادة الجيش الروماني

[48] بينما يشير Bryce إلى أن حكم آشور أوبليط الثاني استمر في حران إلى 609 ق.م. تشير بعض مصادر أخرى إلى أنه حكم حران حتى 605 ق.م. وقعت خلالها سيطرة متبادلة بين الآشوريين وحلفائهم الفراعنة من جهة والبابليين وحلفائهم الميديين من جهة ثانية، انظر: شحيلات، علي والحمداني، عبد العزيز إلياس (2012: 227). انظر أيضًا: ساكز، هاري (1979: 169-170).

بقيادة M. Licinius Crassus من قبل البارثيين في «حرَّان» سنة 53م، كما قتل بجوارها الإمبراطور الروماني 'كركلا' عام 217م، أثناء رجوعه إلى قصره من هيكل الإله «سين» في «حرَّان» الذي كان يعبده. فقد خضعت للسيطرة الرومانية التامة لفترة قصيرة بعد الهجوم الناجح للإمبراطور الروماني 'هرقل' (575-641م) Heraclius في حوالي 620م لفترة قصيرة جدًّا، قبل أن يفتحها المسلمون صلحًا عند فتح «الجزيرة» على يد 'عياض بن غنم' في عام 19هـ، 640م. صارت عاصمة لآخر ملوك الأمويين 'مروان الثاني بن محمد' (744م -750م). وفي العصر العباسي انتقلت نخبتها العلمية والثقافية إلى العاصمة «بغداد» وبدأت تتضاءل مكانتها الفكرية. بسطت عليها سلالة النميريين، وهم من قبيلة عربية بسطت سلطتها على مدن عديدة في منطقة «ديار مضر»، «الرّها» [لفترة قصيرة]، «حرَّان»، «سروج»، «قلعة جعبر» و «الرقة»، في الفترة من (990-1081م). وتبعهم 'بنو عقيل' لفترة قصيرة حيث انتهت سيطرتهم 1096م. كان 'بنو نمير' قد عبروا الفرات 942-943م، واستوطنوا منطقة «الخابور» الأوسط و«البليخ»، ولحقهم 'بنو عقيل'، فاختار 'بنو نمير' القسم الغربي من «البليخ»، و'العقيل' القسم الشرقي حول «نصيبين». كان سندهم السياسي 'بني مرداس' في «حلب»، الذين ربطتهم بهم علاقات مصاهرة، واعترفوا مثل المروانيين بخليفة القاهرة الفاطمي سيدًا أعلى لهم. بدأ نجمهم يعلو في عهد الحمدانيين، انضووا تحت لوائهم وخاضوا معارك عديدة في «الجزيرة» وشمال الشام. عام 990م قام أحد زعماء العشيرة، بإعلان استقلاله عن الحمدانيين في «حرَّان»، ثم انطلق من قاعدته الجديدة فاستولى على قلاع ومناطق أخرى مجاورة وكانت إمارتهم في البداية تدفع الجزية إلى البيزنطيين على حدودهم الغربية، ومع وصول طلائع جيوش الخليفة الفاطمي 'المنصور' أعلنوا طاعتهم لهم. وبعد فشل الفاطميين في احتلال «بغداد» غيَّر النميريون ولاءهم لصالح العباسيين هذه المرة (بوزورث، 2013 وفون أوبنهايم، 2007). ويذكر 'الدمشقي' في *نخبة الدهر* أن: «حرّان مدينة الصابية وبقي لهم من الآثار المدوّر وهو القلعة وكان هيكلًا للقمر ولم تزل الصابية بها إلى سنة أربع وعشرين وأربع ماية حينما فتح المصريون هذا الهيكل ولم يكن بقي للصابية هيكل سواه وأسلم منهم خلق كثير»

ظهر بعد ذلك السلاجقة الذين كانوا إيذانًا ببداية النهاية للإمارات الصغيرة المتواجدة بالمنطقة، وخلال الحروب الصليبية، وفي عام 1104م، كان هناك معركة حاسمة في «وادي البليخ»، تعرف باسم "معركة حران". خلال المعركة، تم القبض على 'بالدوين الثاني'،

كونت الرّها، من قِبَل القوات السلجوقية، والذي أصبح بعد إطلاق سراحه ملكًا على القدس. هذه المعركة فتحت البابَ أمام مجهودات الأيوبيين، نحو استعادة المزيد من أراضي المسلمين التي صارت بيد الصليبيين آنذاك. في نهاية القرن الثاني عشر، أصبحت «حرَّان» مع «الرقة» مقرًّا للأمراء الأيوبيين، وفي ستينيات القرن الثالث عشر، دمرت المدينة بالكامل بعد الغزو المغولي على يد 'هولاكو'، وهدمت المدينة ومعبدها وأصبحت أطلالًا منذ القرن الثالث عشر الميلادي حتى الآن، وعاش الحرانيون فترة طويلة من التيه، يمكن أن نطلق عليها: [تيه هولاكو]، قبل أن يستقروا في جوارها مجددًا.

إن هذا السرد المكثف والسريع لتاريخ المدينة، التي يمكن أن نطلق عليها: [عاصمة الإمبراطوريات الآفلة]، والذي يتقاطع مع معلومات أخرى كنا قد ذكرناها بإيجاز في فقرة سابقة، هو لإعطاء صورة متكاملة عن تاريخ المدينة وأهميتها خلال الحقب الإمبراطورية المتعاقبة قبل أن نخوض في المعضلة الحرانية التي نشأت أمام الباحثين بسبب مكانة المدينة العلمية وتفردها الفكري وتميزها العقائدي وحفاظها على ديانتها في بحر متلاطم حولها من التبشير الديني.

شكل دخول المسيحية إلى منطقة «الجزيرة» عبر مملكة «الرّها» جارة «حرَّان» اللدود، حيث حكم «الرّها» سلالة 'أبجر' العربية، التي أقامت أول مملكة مسيحية فيها، تطورًا مفصليًّا في المعضلة الحرانية، وقد أعقب ذلك تبني الإمبراطورية الرومانية الدين المسيحي وجعله دينها الرسمي ليخلق أمام «حرَّان» ومجتمعها تحديًا صعبًا تناولناه في الفقرة التالية.

أطلق آباء الكنيسة في العهد الروماني الأول على «حرَّان» اسم «هيلينوبولس» [Hellenopolis][49] أي [مدينة الوثنيين]، فقد حافظ الحرانيون على معتقداتهم رغم انتشار النصرانية في «الرّها» و«نصيبين» وتلك الجهات، والضغط عليهم لكي يتنصروا. في كتابه: *ضحى الإسلام* وصف 'أحمد أمين' (2012: 238) «حرَّان» بأنها مدينة قديمة، عاصرت اليونان والرومان، والنصرانية والإسلام، وسكنها كثير من المقدونيين في عهد 'الإسكندر'، وتأثرت «حرَّان» بهم واتخذت الآلهة المعبودة عند الحرانيين أسماء يونانية،.

[49] انظر جورج طرابيشي (2004: 105). حيث يذكر أنه عندما كان يكتب آباء الكنيسة باليونانية اسم مدينة حران هيلينوبوليس فإنهم يقصدون مدينة الوثنيين مجازاً.

وحين يذكر أعراق السكان في المنطقة الجغرافية التي يُطلق عليها «شمال العراق» وتشمل «حرَّان» يصفهم بأنهم "أهلها الأصليون". ويضيف «ولما قويت النصرانية، وأصبحت دين الرومانيين الرسمي حاولوا أن يضغطوا على الحرانيين ليتنصروا فلم ينجحوا. ومن أجل ذلك كان رجال الكنيسة يطلقون على حرَّان [مدينة الوثنيين]، «هيلينوبوليس» [Hellenopolis]»، ويؤكد أنها ظلت مدينة للوثنيين: «يهرب إليها الذين لم يشاءوا أن يدخلوا في النصرانية من اليونانيين وغيرهم». بينما ينقل المطران 'غريغوريوس صليبا شمعون' (1932م) رئيس أساقفة «الموصل»، في كتابه: *الممالك الآرامية*، عن الأب 'شابو'، وعمله المعنون: *اللغات الآرامية وآدابها* المترجم إلى العربية (1930: 124) الذي يردد فيه الأباطيل اللاهوتية المسيحية عن الحرانيين الوثنيين بأنهم ظلوا يباشرون الذبائح البشرية حتى القرن الثامن الميلادي. أي تقديم الأضاحي البشرية إلى الإله القمر. ويذكر أن أهلها «الصابئة» هم أحفاد الحرانيين القدامى. الذين ذكر 'أبو يوسف القاضي' أنهم من «النَّبَط».

الباحث في علوم الأديان 'جويل ناتان' Yoel Natan والذي ألَّف سفرًا ضخمًا من مجلدين عن عبادة الإله القمر في الشرق الأوسط قبل الإسلام، ورسم خريطة (2006: 5) لتوزيع العبادات في هذه المنطقة، تُظهر هيمنة الإله «سين» إله القمر الحراني السومري الأصل على كل منطقة الشرق الأوسط قبيل الوحي المحمدي، وبينما يشير إلى تموضع اليهودية في «دورا أوروبوس»[50] والمسيحية في «الرّها» و«طرسوس»[51] وهما جوار «حرَّان» التي كانت مركز عبادة الإله «سين»، فإنه يشير إلى انتشار عبادة الإله القمر «سين» بأسماء مختلفة[52] ليس في «الجزيرة» وبلاد «بين النهرين» فحسب، بل إنها تمتد إلى إثيوبيا في إفريقيا مرورًا بمصر وسيناء وأعالي النوبة وإلى اليمن مرورًا ببلاد الشام وشبه الجزيرة العربية: مكة وبريدة وتيماء، ويشير في عمله إلى العلاقة الوثيقة التي ربطت الإسلام بعبادة الإله القمر «سين» من حيث الطقوس والرموز والمضامين، ونحن نفسر هذا بأن عبادة الإله القمر الحرانيّة اتخذت اتجاهًا توحيديًّا منذ إعادة بناء معبد الإله «سين» في عهد

[50] منطقة أثرية حاليًّا تقع في سوريا بين الرقة ودير الزور على نهر الفرات.
[51] أغفل ناتان أنطاكية في الخريطة التي كانت أحد مراكز المسيحية منذ نشأتها مكتفيًا بذكر طرسوس التي جاء منها بولس الرسول.
[52] كان الإله القمر سين يُعبَد في الجزيرة العربية قبل الإسلام بالإضافة إلى اسمه سين باسم الله تعالى (ناتان، 2006: 8).

الملك البابلي الحرّاني 'نابونائيد' (555-538 ق.م.) الذي اتخذ من «حرَّان» عاصمة له. لكن نابونائيد اعتكف حوالي عقد من الزمن في صحراء «تيماء» وجعلها مركزًا ثانيًا لعبادة الإله «سين»، بعد خلافه مع الكهنة حول تجديد معبد الاله «سين» في حرّان، وهو ما يشير إلى صلة قديمة بين «حرَّان» وتقاليدها من جهة وشبه الجزيرة العربية من جهة أخرى. يتوقف 'ناتان' طويلًا عند «حرَّان» والمجتمع الحراني قبيل الإسلام ويذكر معلومة غاية في الأهمية وهي أن المجتمع الحراني قبل الإسلام كان ثنائي اللغة، يوناني-عربي (2006: 508).

ومع أن آباء الكنيسة بنوا فيها كنائس وعينوا لها أساقفة فقد بقيت «حرَّان» مركزًا للوثنية لعدة قرون بعد العهد الإسلامي، ذلك أن الخلفاء الأمويين والعباسيين تسامحوا مع وثنية «حرَّان» حتى بدأ اضطهادهم في عهد الخليفة العباسي 'المأمون' (813-833م) بعد زيارته للمدينة (عياش، 1989: 228-230).

في الفقرة التالية سنتناول رواية اضطهاد 'المأمون' للحرانيين كما وردت عند 'ابن النديم'، ونورد تفسيرات بعض الباحثين لها والتي تتناولها بالفحص والتدقيق على خلفية تمسك الحرانيين بمعتقداتهم ونشوء العداء المذهبي مع جوارهم الآرامي الذي صار سريانيًّا مسيحيًّا.

رواية 'القطيعي' عن الحرّانيين ومعتقداتهم

تُجمع المصادر التي تتحدث عن 'الحرانيين' في عهد الدولة الإسلامية على أن المسلمين تسامحوا مع المعتقدات الحرانيّة حتى عصر 'المأمون'، على الرغم مما ورد في المصادر عن حكاية الحرانيين مع الخليفة العباسي 'هارون الرشيد'، التي جاءت بها مصادر سريانية[53] ويذكرها 'المأمون' في حديثه مع الحرانيين «أصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي»، والتي تتعلق بحسب تلك المصادر بأن الحرانيين حاولوا تقديم أضحية بشرية في هياكلهم فَأَفْلَتَ منهم ووصل إلى الرشيد لكن المصادر لا تذكر رد فعل الخليفة، ولا نجد أثرًا لهذه الحكاية على حياة الحرانيين في عهد الخليفة الأمين (787-813م) الذي سبق المأمون (786-833م)، إذ يرد في *تاريخ الرهاوي المجهول* (1986: 22) أنه في سنة

[53] انظر: (ابن سليمان، 1899: 75). حيث يورد هذا الكاتب السرياني حكاية دون مصدر من حكايات الأضحية البشرية التي دسها الكتاب والرواة السريان.

815م أمر 'إبراهيم القريشي' أمير «حرَّان» كما يسميه، في عهد 'المأمون'، الوثنيين الذين في حرَّان بممارسة أسرارهم علنًا، شريطة أن يؤدوا الجزية. لكن بعد ذلك يروي 'ابن النديم، محمد بن إسحاق البغدادي' المتوفى 994م في كتابه: *الفهرست*، المنشور حوالي 938م حكاية عن أمر الحرانيين مع الخليفة 'المأمون'، توضح تاريخ الالتباس، والخلط لاحقًا، بين «الحرانيين» و «الصابئة» نوردها كاملة وفقًا للنسخة المحققة من أيمن فؤاد سيد (2009: 497-498)، ذلك أنها ترد في مصادر عديدة وهي مثار سجال بين عدد من الباحثين:

[قال أبو يوسف أيشع القطيعي النصراني، في كتابه: في الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابة[54]: إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضر يريد بلاد الروم للغزو. فتلقاه الناس يدعون له، وفيهم جماعة من الحرنانيين، وكان زيهم إذ ذاك، لبس الأقبية، وشعورهم طويلة بوفرات كوفرة قرة، جَد سنان بن ثابت، فأنكر المأمون زيهم، وقال لهم: من أنتم، من الذمة، فقالوا: نحن الحرنانية (الحرانية)، فقال: أَنصارَى أنتم، قالوا: لا، قال: فيهود أنتم، قالوا: لا، قال: فمجوس أنتم، قالوا: لا، قال لهم: أفلكم كتاب أم نبي، فمجمجوا في القول، فقال لهم: فأنتم إذًا الزنادقة، عبدة الأوثان وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي، وأنتم حلال دماؤكم، لا ذمة لكم، فقالوا: نحن نؤدي الجزية، فقال لهم: إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام من أهل الأديان الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه، ولهم كتاب وصالحهم المسلمون عن ذلك، فأنتم ليس من هؤلاء، ولا من هؤلاء، فاختاروا الآن أحد أمرين، إما أن تنتحلوا دين الإسلام، أو دينًا من الأديان التي ذكرها الله في كتابه. وإلا قتلتكم عن آخركم. فإني قد أنظرتكم إلى أن أرجع من سَفرتي هذه، فإن أنتم دخلتم في الإسلام، أو في دين من هذه الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلا أمرت بقتلكم، واستئصال شأفتكم. ورحل المأمون يريد بلد الروم، فغيروا زيهم، وحلقوا شعورهم، وتركوا لبس الأقبية. وتنصر كثير منهم ولبسوا زنانير. وأسلم منهم طائفة، وبقي منهم شرذمة بحالهم وجعلوا يحتالون ويضطربون، حتى انتدب لهم شيخ من أهل حران فقيهًا، فقال لهم: قد وجدت لكم شيئًا تنجون به وتسلمون من القتل، فحملوا إليه مالًا عظيمًا من بيت مال[ل]هم، أحدثوه منذ أيام الرشيد لهذه الغاية، أعدوه للنوائب، وأنا أشرح لك أيدك الله

[54] المفردة الأولى تشير الى الحرّانيين والثانية إلى الصابئة.

السبب في ذلك. فقال لهم: إذا رجع المأمون من سفره، فقولوا له: نحن الصابئون، فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في *القرآن*، فانتحِلوه فأنتم تنجون به. وقضى أن المأمون توفي في سفرته تلك بالبذندون، وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت، لأنه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابة. فلما اتصل بهم وفاة المأمون، ارتد أكثر من كان تنصر منهم، ورجع إلى الحرنانية، وطولوا شعورهم حسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم.

على أنهم صابئون ومنعهم المسلمون من لبس الأقبية، لأنه من لبس أصحاب السلطان. ومن أسلم منهم، لم يمكنه الارتداد خوفًا من أن يقتل، فأقاموا متسترين بالإسلام، فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات، ويجعلون الولد الذكر مسلمًا والأنثى حرنانية [حرانية]. وهذه كانت سبيل كل أهل ترعوز وسلمسين، القريتين المشهورتين العظيمتين بالقرب من حران، إلى منذ نحو عشرين سنة، فإن الشيخين المعروفين بأبي زرارة وأبي عروبة علماء شيوخ أهل حران بالفقه والأمر بالمعروف، وسائر مشايخ أهل حران وفقهائهم، احتسبوا عليهم، ومنعوهم من أن يتزوجوا بنساء حرانيات أعني صابيات [صابئيات]، وقالوا: لا يحل للمسلمين نكاحهم، لأنهم ليسوا من أهل الكتاب. وبحران أيضًا منازل كثيرة إلى هذه الغاية، بعض أهلها حرنانية ممن كان أقام على دينه في أيام المأمون، وبعضهم مسلمون، وبعضهم نصارى ممن كان دخل في الإسلام وتنصر في ذلك الوقت إلى هذه الغاية، مثل قوم يقال لهم بنو أبلوط، وبنو قيطران وغيرهم، مشهورين بحران].

إن استعراض نماذج من الجدل البحثي الذي أثارته هذه الرواية، يقدم إلينا تصورًا عن الأثر الذي تركته على الجماعة الحرانية. فقد أثارت هذه الرواية جدلًا عند مؤرخي وفقهاء العصر العباسي ومن تلاهم واختلفوا حولها، وحول العقائد الحرانية، وهذا ما سنتناوله في مكان آخر من هذا الكتاب حين تناول العقائد الحرانية، وتفرعت عنها روايات وأضيف إليها روايات أخرى في عصور أخرى وأثر كل ذلك في علاقة الجماعة الحرانية بالسلطات السياسية القائمة.

'دانييل خولسون' (1819-1911)[55] Daniel Chwolson الذي يعتبر من أقدم الباحثين الذين تصدوا لدراستهم، ونشر أطروحته للدكتوراه عام 1856 في مجلدين تحت عنوان:

[55] Daniel Abramovich Chwolson or Chwolsohn or Khvolson. Encyclopedia (2019). Chwolson, Daniel | Encyclopedia.com.

[الصابئة والسبتيون] *Die Ssabier und der Ssabismus*[56] حيث وجد فيها أن الصابئة المذكورين في *القرآن* هم المندائيون، ويستند إلى رواية 'ابن النديم' في التفرقة بين الحرانيين والصابئة الذين هم المندائيون، ويعتبر أن وثنيي الشمال [أي حران] انتحلوا هذه الصفة. كما نلاحظ باختصار، فقد أثرت هذه الرواية في دراسة عقيدتهم والديانة التي تنسب إليها.

لا يسلِّم 'ج. ب. سيغال' (1963) أستاذ اللغات السامية في جامعة «لندن» من عام 1961-1979م، الذي يقرأ اللغات الآرامية والسريانية، وتعتبر دراساته مرجعية للباحثين، برواية 'ابن النديم'، حيث تناول «حرَّان» وديانات أهلها في دراسته المعنونة "اللغز الصابئي: عبادة الكواكب في حران القديمة". إذ وفقًا لتلك الرواية، فإن بداية المشكلة كانت عند زيارة الخليفة 'المأمون' «حرَّان» في عام 830م حيث انتحل الحرانيون الديانة الصابئية لأنه لم يكن هناك صابئة في المنطقة (1963: 211)، لكن 'سيغال' يرى أنه من غير الممكن أن لا يكون 'المأمون' على علم بمعتقداتهم لأن 'هارون الرشيد' كان قد زارها قبل ذلك، كما أن حاكم «حرَّان» المسلم سمح لهم لاحقًا بممارسة معتقداتهم الدينية علنًا، وهذا لا يمكن أن يحدث [بحسب سيغال] إلا بسبب تسامح المسلمين معهم رسميًّا، ما يضعف رواية 'ابن النديم' في نظره. يضيف 'سيغال' بأن علينا التشكيك في رواية 'ابن النديم' لأنه ينقلها عن مسيحي، حاضرًا في ذهنه الصراع الديني بين المسيحيين والحرانيين الذين اعتبرهم جيرانهم وثنيين وخاضوا صراعًا مريرًا ضدهم. إذًا، يعتقد 'سيغال' أنهم ينتسبون إلى «الصابئة» أصلًا، ويقدم نظرية تفسر أصول المعتقدات الدينية للحرانيين بنسبتها إلى الديانة الصابئية، التي كانت موجودة منذ قرون قبل الميلاد (سابق، 212)، على الرغم من أنه يذكر أن «حرَّان» كانت مشهورة كمركز لعبادة الإله القمر «سين» وقد وجدت رموزه المتمثلة في القرص والهلال على المعاهدات ما بين القرنين التاسع عشر والتاسع قبل الميلاد.

المؤرخ والكاتب المصري 'أحمد أمين' (1886-1954م)، توقف عند «حرَّان» في كتابه *ضحى الإسلام* كما مر معنا، مبينًا أعراق سكانها وأهميتها التاريخية، لكنه توقف عند دين الحرانيين أيضًا وعرض رواية 'ابن النديم'، ورأى أن دين الحرانيين «كان مزيجًا من الديانة

[56] Chwolson, Daniel (1894).

البابلية، واليونانية القديمة، والأفلاطونية الحديثة، حتى كان شأنهم كذلك في العصر الإسلامي، إلى عهد المأمون، فتسموا [إذ ذاك] بالصابئة، احتماءً بما يفهم من القرآن الكريم من عد الصابئين من أهل الكتاب». مؤكدًا أن «ذلك الاسم لم يطلق عليهم من قبل، إنما كان يطلق على قوم لهم ديانة مزيج من اليهودية والنصرانية، كانوا يسكنون البطيحة»، وينقل عن المؤرخ والطبيب 'جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي' (1172-1248م) أن «البطيحة» هي «أرض واسعة بين واسط والبصرة» (2012: 238-239)، أي أن المقصود بهذا هم المندائيون.

ترد «حرَّان» في مشروع 'محمد عابد الجابري': *نقد العقل العربي*، كمركز لتصدير ما يسميه "العقل المستقيل"، وإذ ليس من شأن هذا البحث توضيح الخطأ المعرفي والتاريخي الفادح الذي وقع فيه، الذي توقف عنده 'جورج طرابيشي' كما سنرى، فإننا نذكر أنه رغم إشارته إلى رواية 'ابن النديم' السابقة، فهو يذكر في *تكوين العقل العربي* ([1984] 2009: 152-153) أن المصادر العربية تتحدث «مع غير قليل من الاضطراب والخلط عن صنفين من الصابئة: الصابئة القدامى الذين كان موطنهم بابل بالعراق، وصابئة حران، وهي مدينة علمية على شمال شرق سورية». ورغم أنه يورد حكاية 'ابن النديم' عنهم والتي توضح أن الحرانيين نسبوا أنفسهم خوفًا وارتجالًا لتفادي القتل، وهو ما ترتب عليه تبعات زادت علاقتهم بالمحيط المسيحي والإسلامي تعقيدًا، فإن 'الجابري' نفسه لا يتوقف عند هذا التفريق ويعود إلى الخلط بين «الصابئة» المندائية في العراق والأهواز، وأصحاب الهياكل، أي الحرانيين، كما يسميهم 'البيروني' (973-1048م).

'جورج طرابيشي' الذي نقد مشروع 'الجابري'، يتوقف عند ما يسميه 'أسطورة حران' في مشروع 'الجابري' ويخضع نص رواية 'ابن النديم' لقراءة نقدية تعيد ما قاله 'سيغال' تقريبًا، فهو يرى أيضًا أننا: «لا نستطيع فهم دلالة حكاية القطيعي ما لم نضعها في سياق العداء المذهبي الضارب جذوره في عمق التاريخ بين أهل 'حران' الذين لم يتنصروا وبين أهل جوارها _لا سيما الرها_ ممن شرعوا بالتنصر منذ القرن الثاني بعد الميلاد»، معتبرًا الرواية تعود إلى نصراني، فهي بالتالي تصدر عن خصم عقائدي للحرانيين الذين رفضوا النصرانية واعتبرها «تعادل دعوة علنية للسلطات الدينية والسياسية الإسلامية إلى التصفية الجسدية للحرانيين»، والقضاء على المعقل الصامد للتعددية الدينية الذي

كانت تمثله «حرَّان»، ويحيل الحوار بين 'المأمون' والحرانيين، إلى سياق المناظرات والمحاورات المتخيلة التي تكاثرت أدبياتها في القرن الثالث والرابع للهجرة ويرى أنها كتبت لاحقًا لاستعداء خلفاء 'المأمون' على الحرانيين. ويقدم ملاحظة بالغة الدلالة والأهمية على كون الرواية متخيلة فهي تناقض الشرع الإسلامي، الذي يخير بين البقاء على الدين نفسه أو الدخول في الإسلام وليس اختيار دين توحيدي ذُكر في *القرآن*. وهو يرى أن هذه الرواية لا تقصد إدخال 'الحرانيين' تحت مسمى «الصابئة» بقدر ما تهدف إلى إخراجهم منها بالزعم أنهم انتحلوها. ففي أيام 'الرشيد' و'المأمون' كان الفقه الحنفي منفتحًا، والحضارة الإسلامية كانت قادرة على هضم قدر كبير من التعددية الدينية بما في ذلك "الوثنية"، موردًا رأي القاضي 'أبي يوسف' صاحب كتاب *الخَراج* الذي كتبه للخليفة 'الرشيد'، والذي كان تلميذًا لـ'أبي حنيفة'، بأن العرب من عبدة الأوثان هم وحدهم الذين لا تقبل منهم الجزية وعلى هذا الأساس أفتى بأن «جميع أهل الشرك من المجوس وعبدة الأوثان وعبدة النيران والحجارة والصابئين والسامرة تؤخذ منهم الجزية، ما خلا أهل الردة من أهل الإسلام وأهل الأوثان من العرب، فإن الحكم فيهم أن يعرض عليهم الإسلام، فإن أسلموا وإلا قتل الرجال منهم وسبي النساء والصبيان»، مفرقًا بين أهل الكتاب وأهل الشرك في المعاملة فيما يخص الذبائح والزواج.(2004: 115-118).

الأستاذ في قسم الدراسات الكلاسيكية والشرقية في كلية 'هنتر'، جامعة مدينة «نيويورك»، 'تامارا غرين'، يذكر في كتابه: *مدينة الإله القمر: التقاليد الدينية لحران*، أن المصادر التاريخية من العصور الرومانية والفارسية والهيلينية تخبرنا القليل عن الحياة الدينية للحرانين لكنها تؤكد استمرار قوة معبد الإله القمر، وأن أغلبية الحرانيين لم يلمسهم الإيمان الجديد [المسيحي]، ويذكر أن الكُتاب السريان المسيحيين في القرن الرابع الميلادي، حيث كانت «الرّها» قد تنصرت قبل وقت طويل، عكسوا نظرتهم العدائية للحرانيين الأشرار، وينقل عن 'ثيودوريطس' الأسقف والمؤرخ الأنطاكي الذي ولد أواخر القرن الرابع الميلادي قوله عن «حرَّان» إنها «بقعة قاحلة مليئة بالعروش الوثنية وتحتاج الكثير من الجهد لتنصيرها». ويُرجع 'غرين' عداء المجتمع المسيحي للحرانيين إلى أسباب دينية، فهم يشعرون بالغضب لبقاء المدينة المقدسة بيد أهلها الوثنيين، ويذكر زيارة راهبة مسيحية في القرن الرابع الميلادي من «أكويتانيا» Aquitania (تقع جنوب غرب فرنسا حاليًّا) تدعى 'إيثيريا' Egeria, Etheria or Aetheria إلى «حرَّان»،

وينقل عن يوميَّاتها التي كتبتها باللاتينية: «باستثناء القليل من الإكليروس والرهبان الأتقياء لم أجد مسيحيًّا واحدًا جميعهم كانوا وثنيين» [57](1992: 55).

في حديثه عن الحرانيين ورواية 'ابن النديم'، يرى المستشرق البريطاني 'دي لاسي إيفانز أوليري' (1872-1957م) De Lacy Evans O'Leary المحاضر في جامعة 'بريستول' الذي ألف عددًا من الكتب عن التاريخ المبكر للعرب والعالم، أن «قصة الحرانيين مع المأمون ما هي إلا محاولة لتفسير كيف أصبح الحرانيون يسمون بالصابئين وهو اسم نعرف الآن أنه لا يعود لهم. إن الصابئين الحقيقيين كانوا في الجنوب العربي لاعلاقة لحران بهم، إنهم المندائيون في جنوب العراق»، ويرى أن الاسم جاء من شعيرة التعميد التي يمارسونها ومن الجذر الآرامي للفعل (صبا)، بمعنى: يغطس ويتعمد. لكنه يعتقد أن المندائيين مالوا إلى العقائد التنجيمية وهم من مُعظِّمي النجوم ويرى أنهم عرفانيون [غنوصيون]. ويضيف أن أهل حران كانت لهم هياكل مكرَّسة للكواكب ما جعل الخلط بينهم وبين المندائيين ممكنًا (المدني، 2018: 164- 165).

إن ما سبق ما هو إلا نماذج بارزة من الجدل والآراء البحثية الكثيرة التي أثارتها وما زالت تثيرها رواية 'ابن النديم'، ذلك أنها رواية تأسيسية في نسبة الحرانيين الذين لم يكن اسمهم متداولًا عند الحديث عن الملل التي تعيش في ظل الإمبراطورية الإسلامية، كجماعة لها خصائص دينية. بل كان ينظر إلى الجماعة الحرانية كجماعة متميزة، لتقدم أبنائها على جيرانهم في الطب والعلوم والفلك ومعرفة اللغات، فهم من قام بجُل الترجمة من اليونانية والآرامية والسريانية إلى العربية، وهو ما ينسب في كثير من الأدبيات العربية إلى السريان، لكن الحرانيين كانوا يجمعون الفصاحة بالعربية التي برز فيها من الحرانيين كثيرون على رأسهم 'هلّيل الصابي أبي إسحاق'، الذي عُد من أبلغ مَن كتب بالعربية، إلى البلاغة في السريانية التي قدم فيها 'ابن العبري' مرافعة 'ثابت بن قرة الحراني' عن قومه كنموذج لرفعة الأسلوب[58]. لكننا نرى من خلال نقاش الباحثين لرواية 'ابن النديم' أن معتقدات الحرانيين جُعلت معادلًا للوثنية من جوارهم المتحول إلى المسيحية، و"الوثنية" مصطلح ملتبس اشتقته اليهودية وكرَّسته المسيحية، وصار يطلق على كل

[57] انظر المصدر الأصلي باللغة الإنكليزية: رحلة حج أثريا التي كتبتها أثريا باللاتينية وحققها وترجمها ماكلور، م. ل. و فيلتو، س. ل: <https://bit.ly/2UxgshE>.
[58] توقفنا في فقرة لاحقة عند هذه النقطة عند الحديث عن ثابت بن قرة الحراني.

من لا يؤمن بالمسيحية، كما نلمح الدور الذي ينسبه الباحثون إلى الكتاب والمبشرين المسيحيين وخصوصًا السريان في حملة التضليل الطويلة الكتابية والشفهية حول طبيعة اعتقاداتهم والتحريض ضدهم والحط من شأنهم. في حين أن الحرانيين كانوا أصحاب عبادة واضحة المعالم كانت منتشرة في منطقة واسعة من الشرق، هي عبادة الإله «سين» الإله القمر بما يرافقه من كواكب. نظرة المسيحيين إلى الحرانين غير المؤمنين بدينهم الجديد انتقلت إلى الكُتَّاب والمؤرخين المسلمين، فوصفوهم بالوثنية أيضًا نقلًا عن المؤرخين والكتاب المسيحيين، وأضافوا خلطًا جديدًا إلى معتقداتهم بتسميتها «الصابئة» ولكن لاختلافها الواضح عن معتقدات الجماعة الأخرى التي تسمى بالصابئة أي المندائيين، أضافوا الحرانية إلى «الصابئة» لتصبح «الصابئة الحرَّانية»، وسواء كان ذلك قد بدأ في عهد 'المأمون' أو حتى قبله كما يرى باحثون، فإن فحوى المعتقدات الحرانية صارت مثار جدل. فالمسيحيون الذين خاضوا معركة طويلة معها سموها وثنية، وأحالها أغلبهم إلى عبادة الكواكب وأعمال التنجيم والسحر والشعوذة[59]! والمسلمون حيارى بين ما ذكره *القرآن* حول اعتبارهم موحدين كصابئة أو أحناف، على الرغم من اختلاف دلالة ذلك عند اليهود والمسيحيين بوصفهم كفارًا، أو مشركين من عبدة الكواكب والنجوم. وترافق شيوع مصطلح «الصابئة الحرَّانية» كدلالة على عقيدة، مع الخلط المستمر والجدل حول الحرانيين، فنشأ ما يطلق عليه «قضية الحرانيين» في الثقافة الإسلامية، والتي تتعلق بتعريف هؤلاء الحرانيين من خلال توصيف اعتقادهم الديني أو الفكري، وقد انتقلت كتابات المؤرخين المسلمين عن الحرانيين المنقولة عن السريان إلى الأدبيات الغربية، لتعاني هذه الجماعة البشرية من حملة التضليل المتعمد والتي جعلتها تدفع أثمانًا باهظة بعض الأحيان.

المؤرخون والمدونون لا يتوقفون كثيرًا عند مفاعيل قرار 'المأمون'، وانعكاسه على حياة الجماعة الحرانية. على الرغم من أن بداية عهده، بعد أن هزم أخاه 'الأمين' وقتله قائد جيشه وآلت الخلافة إليه، شهد تحسن أحوال الجماعة في علاقتها مع السلطات الإسلامية

[59] انظر الجوزية، ابن قيم (د.ت: 972، 1008). إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان،
كذلك انظر: السكسكي، أبو الفضل عباس بن منصور (د.ت: 151)
كذلك انظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (1992: 346-363)، الملل والنحل.
أيضًا انظر: المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (د.ت: 262-265)، مروج الذهب ومعادن الجوهر.

الحاكمة في «بغداد». فقد سمح لهم بممارسة طقوسهم والاحتفال بأعيادهم علنًا في عهد 'المأمون'. نجد بطريرك أنطاكية المؤرخ 'مار ميخائيل الكبير' يؤكد، في تاريخه، أنه خلال بدايات عصر 'المأمون' عاد شأن الوثنية في «حرَّان» إلى الظهور، وذكر أن الحرانيين احتفلوا علنًا بأعيادهم بعدما أذن لهم 'إبراهيم القرشي' والي «حرَّان» (ج 2، 1996: 461-462)[60]. ويؤكد ذلك 'ابن العبري' (1986: 23) في تاريخ الزمان: «ثم رخص إبراهيم المذكور للحرانيين الصابئة أن يحتفلوا بأسرارهم علانية فاطمأنوا ودبَّجوا ثورًا بحلل ثمينة وتوجوه بالزهور وعلقوا جلاجل في قرنيه وطافوا به في الأزقة بالأهازيج وآلات الطرب ثم قربوه ضحية لآلهتهم». و'ابن العبري' يؤكد أن الذي ولَّاه قائد جيوش 'المأمون' (طاهر بن حسين، توفي 822م)[61] ويذكر 'ابن العبري' «وكان بالرقة فاستمال الخوارج بالعطاء وولى بعضهم على البلاد فأقام إبراهيم القرشي على حرانهم» (سابق:22). وهو ما يجعل رواية القطيعي ضعيفة حدوثًا، وتجعل عدم معرفة المأمون بالحرانيين حتى وقت زيارته لـ«حرَّان» غير ممكنة، إلا إذا كانت البلاد لا تتبع له ولا يعرف عن حالها شيئًا، لذلك لا يوجد لها آثار على حياة الجماعة وإلا لذكرت، وهذا يرجِّح الاحتمال الذي قال به عدد من الباحثين أن رواية 'القطيعي' مكتوبة في وقت لاحق للتحريض على الحرانيين.

إذًا فالجماعة الحرانية، ومنذ أن أفتى 'أبو حنيفة، النعمان بن ثابت بن مرزُبان' (699-767م) للخليفة العباسي أبو جعفر المنصور بجواز إقرار «الصابئة» على دينهم، ووجوب أخذ الجزية منهم قياسًا على موقف النبي من مجوس هجر، ومعاملتهم كأهل كتاب وبالتالي لا بأس بذبائحهم والزواج منهم وتزويجهم[62]، معتبرًا أن توقيرهم للكواكب ليس من باب العبادة لها: «إنهم ليسوا بعبدة أوثان وإنما يعظمون النجوم كما تُعظَّم الكعبة» (الألوسي، 2014: 279)، لا تروي الأخبار أي استهداف للحرانية بصفتهم جماعة متمايزة دينيًّا يثير جوارها الجدل حولها بشكل مستمر. لكن في عهد الخليفة العباسي 'المتوكل' (822-861م)، وبحسب 'الطبري'، صدر مرسوم في السنة (235هـ، 849م) بعنوان: «أمر المتوكل مع النصارى»، شمل فيه جميع أهل الذمة نصًّا، وعكس تشددًا في علاقة الدولة

[60] يجعل ميخائيل الكبير هذا التاريخ في عام 1129 من تاريخ الاسكندر، بينما يجعله الرهاوي المجهول 1126 أي بفارق ثلاث سنوات.
[61] يورد ابن العبري اسمه الظاهر.
[62] ترد فتوى أبو حنيفة في العديد من المصادر ولا خلاف عليها انظر على سبيل المثال: (ابن كثير، جزء 1، 1990: 108) و(القرطبي، 1964 ج1: 434).

غير مسبوقٍ مع أهل الذمة، ويؤرخ هذا المرسوم لانقلابٍ فقهي في علاقة الإسلام بسواه من الأديان والاعتقادات. لكن ذلك لم يكن مقتصرًا على الجماعة الحرانية، بل شمل الجميع.

تعود أخبار الجماعة الحرانية إلى الظهور من خلال النخبة الحرانية البغدادية التي تركت «حرَّان» وأقامت في عاصمة الخلافة، وعلى رأسها 'ثابت بن قرة الحراني'، وحازت مكانة بارزة في البلاط العباسي، استمر حتى العصر البويهي، لكن الجماعة الحرّانية، ورغم المكانة البارزة لنخبتها في «بغداد» عانت تدهورًا كبيرًا، وهذا نجد مصدره عند 'ابن وحشية' و'ثابت بن قرة الحراني' و'هلّيل الصابي' كما سنرى في فقرات قادمة، بل إن هذه الجماعة التي ارتبطت بالخلفاء مستشارين وكتابًا وعلماء صاروا جزءًا من الخلافات السياسية، ولم تجنِ الجماعة منهم سوى حصد نتاج التقلبات السياسية، وهذا ما جعلهم عرضةً للمكائد والدسائس والتحريض عليهم من بابين: الأول أنهم جزءٌ من بطانة الخليفة، وبالتالي هم مستهدفون من خصومه ومنافسيه، وأما الباب الثاني، وهو الأخطر، فقربهم من الخلفاء أثار حسد الحساد من حولهم، حال كل بلاطٍ على مر العصور، فكان أن دخل الوشاة والمحرضون من باب اختلافهم العقدي ومحاولة تكفيرهم وإخراجهم من عداد أهل الذمة. لكن لا توجد إشارات لتبدل علاقة السلطة بهم على الخصوص، فقد توفي 'ثابت بن قرة' على مُعتقَده الحراني، بل يذكر 'المسعودي' في *مروج الذهب* أن 'الحراني' وافى الخليفة العباسي 'المعتضد بالله' (857-902م) في سنة تسع وثمانين ومئتين، أي قبيل وفاتهما بقليل، واستأذنه في زيارة هيكل الشمس الذي خارج سور حرّان من جهة إنطاكية، وأتى هذا الهيكل وعظمه، وأكبرَ من شأنه. إذًا لم يكن هناك تغير فقهي في العلاقة الحرانية-الإسلامية، رغم ما رواه 'ابن النديم' عن وقوع كتاب لهم، بيد 'هارون بن إبراهيم بن حماد بن إسحاق' قاضي «حرَّان» ترجمه له سرياني، فصيحًا بالسريانية والعربية ونقله له بحضرته وحمله إلى 'أبي الحسن علي بن عيسى المحتسِب' في عهد الخليفة العباسي 'المقتدر بالله' (895-932م) الذي كانت علاقة النخبة الحرانية البغدادية قوية به. وعلى الرغم من وضوح المضمون المنسوب إليهم في هذا الكتاب الذي ترجمه السرياني الفصيح، فإن هذا المضمون جعل القاضي يحتسبهم. وعلى الرغم من أن كتاب *غاية*

الحكيم المنسوب إلى 'المجريطي'[63]، أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي' (950-1007م.) العالم الأندلسي الذي ألف في الفلك والنجوم وغيرها، يذكر أن 'المقتدر بالله' أمر بتفتيش الهياكل الحرانية في «حرَّان» و «الرقة» وأسفر عن العثور على جمجمة في أحد هياكلهم، فإن المصادر لا تذكر أيَّ نتائج فقهية في المعاملة نتجت عن هذا الكتاب المنسوب إليهم، ربما لأن الحرانيين ما زالوا في البلاط العباسي وقادرين على توضيح الدسائس وتفريقها عن حقيقة معتقدهم. لكن التغير الفقهي الحاسم الذي استهدف الجماعة الحرانية جاء في عهد الخليفة العباسي 'القاهر بالله' (899-950م) الذي نودي به خليفة عامَ 932م، وقال 'الصولي' إن البويهيين خلعوه من الخلافة، فامتنع، فسملوا عينيه عام 934م وتُرك حتى مات. وصفه 'الصولي' بأنه «كان أهوج، سفاكًا للدماء، قبيح السيرة، كثير التلون والاستحالة. في عهده أُمر بتحريم القيان والخمر، وقبض على المغنين، وكسر آلات اللهو، وأمر ببيع المغنيات من الجواري، وكان مع ذلك لا يصحو من السكر ولا يفتر عن سماع الغناء». هذا الخليفة، تذكر المصادر المتواترة أنه استفتى في أمر «الصابئة الحرَّانية»، وجاء هذا الاستفتاء في سياق توليه الخلافة بعد أخيه 'المقتدر' الذي قتله 'مؤنس الخادم'[64] باستبعاد حاشية أخيه وبالطبع من بينهم أطباءه الحرانية، حيث أصبح طبيبه 'ابن العطارة، عيسى بن يوسف' المسيحي السرياني.

وقد أفتى 'أبو سعيد الحسن بن أحمد الإصطخري' (ت: 940م) بقتلهم إن أبوا الإسلام، لأنه تبيَّن له أنهم يُخالفون اليهود والنَّصارى، وأنهم يعبدون الكواكب ويعتقدون أنها آلهة مدبِّرة، فعزم الخليفة على ذلك، حتى جمعوا من بينهم مالًا كثيرًا، فكفَّ عنهم.[65] وهذا يفسر جانبًا آخر من أسباب الاستهداف العقائدي للجماعة الحرانية. لكن ذلك لم يدُم طويلًا، حيث صدر منشور عن دار الخلافة في عهد الخليفة 'الطائع لله' الذي تولى الخلافة (974-991م) بشأن صابئة حرّان والرقة وديار مُضر، والذي أمر فيه بصيانتهم وحراستهم،

[63] يشار إليه في الكتب المنسوبة له ببعض المصادر: المجريطي المزيف.
[64] مؤنس الخادم الأكبر الملقب بالمظفر المعتضدي أحد الخدام الذين بلغوا رتبة الملوك في العصر العباسي، وكان خادمًا فارسًا شجاعًا سائسًا داهية. حارب المقتدر وقتله، ثم نصب القاهر بالله خليفة، فلما تمكن القاهر قتله.
[65] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت 463 هـ/1070). تاريخ بغداد، المسمَّى (تاريخ مدينة السلام وأخبار محدِّثيها وذكر قُطانها العلماء من غير أهلها وواردِيها)، تحقيق بشار عواد، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2002م، ج8، ص20. كذلك السبكي، أبو نصر تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي (ت 771 هـ/ 1369). طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت: ج3، 231).

والذبِّ عن حريمهم، ودفع الظلم والضيم عنهم، وتوفية ما يوجبه العهد والذمة لهم. وقد كتب ذلك المنشور 'أبو إسحاق الصابي' نفسه، وحُفظ في رسائله الباقية[66]. فقد كان 'هلّيل أبو إسحاق الصابي' ما يزال في البلاطين العباسي والبويهي وكان جزءًا من مهامه ومكاتباته: «إصلاح فَساد، أو احتجاج على فئة، أو مجادلة لملَّة، أو دعاء إلى أُلفة، أو نهي عن فُرقة». كما كتب بخط يده في رسائله[67]، (الثامري، 2018: 6).

وعلى الرغم من أن الحرانيين أنفسهم قد وضعوا كتبًا ورسائل في شرح معتقداتهم وبيانها وتوثيقها، فإنها للأسف ضاعت، فقد وضع 'ثابت بن قُرّة' *رسالة بالعربية في اعتقاد الصابئين*[68]، ووضع أخرى بالسريانية، إضافة إلى وضعه مصنفًا عمَّ *يصلح من الحيوانات والدخن للقرابين*. ابن العبري (1986: 48) يذكر أن ثابت الحرّاني «ألف في السريانية ستة عشر كتابا طالعنا نحن أغلبها» يذكر *منها شرائع الصابئة وضوابطها، حقيقة ديانة الصابئة*. كتاب *الطهارة والنجاسة* وكتاب *تكفين الموتى* وكتاب *أوقات الصلاة* وكتاب *قراءات ما يوافق كلا النجوم السبعة في الصلوات*، لكن هذه الكتب لم يصل منها شيء. كما وضع 'سنان بن ثابت' (ت: 942م) *رسالة في شرح مذهب الصابئين* ونقل إلى العربية *نواميس هرمس*، و *السور*، و *الصلوات التي يصلي بها الصابئون*[69]، و *رسالة في قسمة أيام الجمعة على الكواكب السبعة* التي كتبها إلى 'أبي إسحاق الصابي'[70]. كما أن 'أبا العباس أحمد بن الطيب السّرخسي' (ت: 899م) وهو أحد العلماء الحكماء المتعددي المواهب والعلوم والتصنيف، وأحد ندماء الخليفة العباسي 'المعتضد بالله' قد وضع *رسالة في وصف مذاهب الصابئين*[71] (الثامري، 2018: 19-21) وكان صديقًا لـ'ثابت'. وهم بهذا كطبقة من العلماء تخلوا عن وصايا دينهم التي تمنع كشف عقيدتهم، حسب ما يذكر 'ابن وحشية' في مقدمة ترجمته لكتاب: *الفلاحة النبطية*، الذي يعتبر أحد المصادر الباقية عن العقائد الحرانية. إضافة إلى كتاب 'ابن وحشية' الذي بعنوان *شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام*، الذي يذكر فيه بعض الطقوس الحرانية.

[66] انظر ج2، ص244، من ديوان رسائله.
[67] رسائله، ج2، ص 662.
[68] القفطي، إخبار العلماء ص184، عيون الأنباء ص274.
[69] القفطي، أخبار العلماء، ص 133.
[70] القفطي، إخبار العلماء، ص 133، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ص 280.
[71] القفطي، إخبار العلماء، ص 56، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء 270.

في الفقرات التالية سنناقش علاقة الحرانيين بكافة المعتقدات التي ينسبون إليها. إذ نرى أن دحض رواية 'ابن النديم'، الذي قام به عدد من الباحثين، أو إثباتها الذي قام به باحثون آخرون، لا يقدم معرفة حقيقية عن هويَّة الحرانيين، لا الاجتماعية ولا الدينية، فإذا سلمنا أنهم كانوا يسمون "صابئة" قبل 'المأمون' أو بعده، فنحن لا نعرف الكثير عن هويّة الجماعة الحرانية وعقيدتهم الصابئية هذه.

في الفقرة التالية قاربنا علاقة الحرانيين مع المعتقدات التي نسبوا إليها، ووجدنا أن تسمية "صابئة" التي أطلقت على الحرانيين أصلها سرياني وتعني أنهم: وثنيون مشركون وكافرون بدينهم المسيحي، وهذا ما فعلته بالطبع كل الأديان التوحيدية تجاه من يكفرون بها.

الحرانيون والمعتقدات الأخرى

أثار الحرانيون ومعتقداتهم جدلًا عبر التاريخ ما زال مستمرًّا حتى الآن حول أصولهم وعلاقاتهم بالجوار ومعتقداتهم الدينية، التي عانوا بسببها سلسلة متصلة من الاضطهاد والتمييز والتضييق. لكن السؤال الذي شغل الباحثين وجوارهم، منذ دخول المسيحية أو حتى قبلها، وبقي دون إجابة حتى الآن: ما هي معتقدات الحرانيين وهل هم صابئة أم أحناف أم وثنيون؟

في الفقرات التالية استعرضنا هذه العلاقة، آخذين بعين الاعتبار أن «الحنيفية» مختلف عليها بين المسلمين الذين يعتبرونها ديانة 'إبراهيم' التوحيدية الأولى، وبين مسيحيي المنطقة الذين اعتبروها مرادفًا لـ"الوثنية"، إضافة إلى عدم وجود جماعة بشرية في المنطقة تطلق على نفسها أو على معتقداتها «الصابئة»، فهذه التسميات أطلقتها الشعوب في المنطقة على جماعات غير محددة، بل لم تكن توصيفًا ذا معنى في أي زمن، و تعكس نظرة مطلقها على الجماعة الحرانية ولا تعكس رؤية الجماعة لنفسها ولا واقعها كذلك.

لقد خاضت الشعوب التي استوطنت المنطقة، حرب النصوص الدينية السرية وكانت «حرَّان» أحد مراكز هذه الحرب الطويلة الأمد، فقد كانت مركزًا عالميًّا للفكر والعلم

والأديان. الحرانيون أخفوا معتقداتهم، بل لم يتركوا أثرًا مدونًا لها بإرادتهم، فلم يكونوا تبشيريين في أي فترة من التاريخ، ونحن لا نعلم على وجه اليقين ما كانوا يتداولونه عن الأديان التوحيدية التي هبطت عليهم وسادت في منطقتهم، ولا عن أتباعها. بينما شنت الجماعات اللاهوتية المسيحية حربًا لا هوادة فيها على الكافرين الحرانيين ونشرت نصوصًا مختلقة عنهم وعن عقائدهم وسربتها إلى الفقه الإسلامي بقصد التنكيل بهذه الجماعة. لكن الاختلاقات اللاهوتية المسيحية عن الحرانيين أيضًا لم تُعرف كلها في وقتها، خصوصًا السريانية منها، كي تخضع جميعها للتعيير والنقد وبعضها بقي سريًّا حتى الآن، غرضها كان إبعاد الأتباع المسيحيين عن هؤلاء القوم الوثنيين الكفرة عبر اختراع قصص ذبح البشر وتقديمهم قرابين إلى الإله «سين» الحراني وتوابعه من الكواكب.

'يون ياربه' (1942) Jan Hjarpe الأستاذ الفخري للدراسات الإسلامية في مركز الدراسات الدينية بجامعة 'لوند' في عمله *تحليل نقدي للتقاليد العربية حول الصابئة الحرانية* تتبَّع الروايات المسيحية التي نقلها الإخباريون المسلمون، والتي تزعم أن الحرانيين كانوا يتناولون لحوم الأطفال على سبيل التقديس، ويغطّسون الرجال في زيت يغلي حتى الذوبان، لأخذ الرأس واستخدامه في العرافة والتنبؤ، ويمارسون الجنس الجماعي أثناء ممارسة شعائرهم وطقوسهم السرية، وجد أصولها عند المناظرين المسيحيين الناطقين بالسريانية. فتهمة أكل اللحم البشري على سبيل التقديس، يرجعها إلى "الهرطقة السادسة والعشرين" من كتاب Panarion لمؤلفه 'إبيفان' Epiphane، بينما حكاية تذويب الرجل بالزيت لأخذ رأسه لأجل السحر، فإن مصدرها التواريخ السريانية في القرن السادس الميلادي والتي كانت عبارة عن مناظرات لدحض المانويين قُبِلت دون أدنى تشكيك. وقد أثبت 'ياربه'، أن الكتابات التي أفاضت في عرض التنجيم الحراني، كـ'الدمشقي' و 'ابن الجوزي' كانت مستقاة من مصادر مارقة، بغدادية ومسيحية كـ'النهاوندي'، لتبرهن أن العقيدة الحرانية تتلخص في عبادة آلهة الكواكب (تارديو، 1999: 9، 13).

إن جوهر مشكلة المعتقدات الحرانية هو التشابك مع من أطلق عليهم «الصابئة» وقد حاول الباحث الفرنسي 'ميشيل تارديو' (1986) في عمله القيِّم *صابئة القرآن وصابئة*

حران، تفكيك العلاقة بين كلٍّ من الصابئة المذكورين في القرآن[72] والمندائيين والحرانيين والأحناف وعرض آراء الباحثين السابقين حول هذه القضية، وقد أقر تارديو (1999 [1986]: 5)[73] أن الجهود التي بذلها الباحثون الغربيون منذ قرن لتحديد الموقف الأيديولوجي للحرانيين بأدق مما تذكره المصادر القديمة لم تصل إلى نتيجة واضحة، ذلك لأنهم وجدوا أن اللغز الصابئي الحراني يخفي لغزًا ثانيًا هو لغز «الصابئة» الذين ذكرهم *القرآن* في ثلاثة مواضع، كما يتشابك مع لغزٍ آخر أنتجته المنطقة هو "اللغز الحنيفي". حيث ينقل عن 'ياربه' أن تحديد 'صابئة' القرآن لا يمكن أن ينفصل بأي حال عن تحديد 'الحنفاء' الوارد ذكرهم في القرآن (تارديو، 1999: 10)، رغم أنه لا يطابق 'ياربه' بين الجماعتين فالصابئي ذمي بينما الحنيف هو المسلم الذي ينتسب إلى الدين الفطري.

[72] ذُكر الصابئة في ثلاثة مواضع من القرآن، الأولى: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ) البقرة/62، والثانية: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) الحج/17، والثالثة : (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ) المائدة/69.

[73] النص الأصلي للبحث باللغة الفرنسية [Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān] كتبه Tardieu, Michel [ميشيل تارديو] ونشره في عام 1986 في مجلة [Journal Asiatique] ترجم إلى العربية: تارديو ميشيل (1999) صابئة القرآن وصابئة حران، ترجمة سلمان حرفوش، (دمشق: دار الحصاد). الإشارات إلى هذا الكتاب ستكون كلها إحالة إلى النسخة المترجمة إلى العربية.

الحرانيون والصابئة

تبدو المعضلة الحرانية مثل "كبكوبة" من الخيطان المتشابكة لا يمكن معالجتها إلا بالوصول إلى رأس الخيط. بل إن قراءة جُل ما كتب في المعضلة الحرانية يجعل الباحث يعتقد أن هناك ثقبًا أسود تختفي فيه نتائج البحوث دون الوصول إلى أمر حاسم. لكننا سنبني مقاربتنا البحثية حول الحرانيين على قراءة المعتقدات التي يُربط الحرانيون بها، في إطارها الممارس من الجماعات البشرية التي تتبعها وتتبع مسارها التاريخي، والعودة إلى المصادر الأصلية المكتوبة والممارسة. وإذا كان إخفاء المعتقدات والطقوس الدينية أو الاعتقادية عمومًا أمرًا شائعًا منذ نشوئها لارتباطها بصراع الإمبراطوريات والحكم والغلبة، فإنه لم يعد ممكنًا إخفاء النصوص المكتوبة للكتب المقدسة التي تخص الجماعات في منطقة بلاد «بين النهرين» وجوارها. علينا أن نعرف من هم «الصابئة» لنحدد ما إذا كان الحرانيون صابئة أم لا، ذلك لشح المصادر التي تركها الحرانيون عن أنفسهم أو غيابها!

الصابئة في اللغة والاصطلاح

أغلب الباحثين الذين حاولوا مقاربة التسمية لغويًّا، تحروا المعنى في اللغات، التي تم تداولها في المنطقة التاريخية لعيش «الصابئة»، منذ اللغة السومرية حتى اللغة العربية المتداولة حاليًّا، لكن أغلبية هذه الأبحاث لا تصل إلى نتائج مرجحة حول أصل التسمية. سنتتبع في هذه الفقرة الجذر اللغوي العربي من مصادره الأصلية، كما سنوجز الأرجح في اللغة المندائية المشتقة من الآرامية التي ما زالت حيَّة وهناك من يتحدث بها.

ترد مفردة الصابئة في العهد القديم في عدد من الأسفار، ففي سفر التكوين، يذكر الإصحاح الرابع عشر (14 :2) ملك «صبوييم»، كما يرد ذكر مملكة «صوبا» التي سماها العبرانيون «آرام صوبا»، والتي كانت قائمة في عهد 'شاول' و'داوود' و'سليمان'، غربي الفرات، وخاضوا حروبًا معها، وقد توسعت حدود هذه المملكة إلى حماة، وكانت «دمشق» إلى جنوبها أو إلى الجنوب الغربي جزءًا منها[74]. إذا عدنا إلى *لسان العرب* الذي يعتبر من

[74] انظر: سفر صموئيل الأول 14: 47 وكذلك سفر صموئيل الثاني 8: 3، 10: 6، 8: 10. كذلك سفر أخبار الأيام الأول 18: 3 سفر أخبار الأيام 8: 3.

أوسع القواميس العربية حتى العصر الحالي، فسنجد أن هناك ثلاثة مواد تحيل إلى «الصابئة»[75] وليس مادة واحدة كما ذهب أغلب الباحثين بالعربية عند مقاربتهم لتحديد من هم «الصابئة» المختلف حولهم، سنوردها بالترتيب:

(صبأ) صَبَأَ يَصْبَأُ صَبْأً وصُبُوءًا، وصَبُؤَ يَصْبُؤُ صَبْأً وصُبُوءًا، كلاهما: خرج من دين إلى دين آخر. وكان يقال للرجلِ إذا أَسْلمَ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم: قد صَبَأَ، عَنَوْا أَنه خرج من دينٍ إلى دين.

أَبو إِسحق الزجَّاج في قوله تعالى والصَّابِئين: معناه الخارِجِين من دينٍ إلى دين. يقال: صَبَأَ فلان يَصْبَأُ إِذا خرج من دينه. وفي حديث بني جَذِيمة: كانوا يقولون، لمَّا أَسْلَموا، صَبَأْنا، صَبَأْنا. وكانت العرب تسمي النبي، صلى الله عليه وسلم، الصابِئَ، لأَنه خرج مِن دين قُرَيْش إِلى الإِسلام. وصَبَأَتْ سِنُّ الغلامِ: طَلَعَت. وصبَأَ النجمُ والقمرُ يَصْبَأُ، وأَصْبأَ: كذلك.

(صبا) الصَّبْوَة: جَهْلَة الفُتُوَّةِ واللَّهْوِ من الغَزَل، ومنه التَّصابي والصِّبا. صَبا صَبْوًا وصُبُوًّا وصِبًى وصَباءً. والصِّبْوَة جمع الصَّبيِّ، والصِّبْيةُ لغة، والمصدر الصِّبا. يقال: رأَيتُه في صِباهُ أَي في صِغَرِه. وقال غيره: رأَيتُه في صَبائِه أَي في صِغَره. والجارية صَبيَّةٌ، والجمع صَبايا مثلُ مَطِيَّةٍ ومَطايا. وصَبِيَ صِبًا: فَعَلَ فِعْلَ الصِّبْيانِ. والصِّبا من الشَّوْق يقال منه: تَصابَى. مِنْ صَبا إِلى الشيء يَصبُو إِذا مالَ. والصَّبا ريحٌ معروفة تُقابل الدَّبُور.

(صبب، صبَّ) صبَّ الماءَ ونحوه يَصُبُّه صبًّا فَصُبَّ وانْصَبَّ وتَصَبَّبَ: أَراقه، وصَبَبْتُ الماءَ: سَكَبْتُه. ويقال: صَبَبْتُ لفلان ماءً في القَدَح ليشربه، واصْطَبَبْتُ لنفسي ماءً من القِربة لأَشْرَبه، واصْطَبَبْتُ لنفسي قدحًا. وماءٌ صَبٌّ، كقولك: ماءٌ سَكْبٌ وماءٌ غَوْر. قال ابن الأَثير: الصُّبَّة الجماعة من الناس. والصُّبَّة، بالضم، من الخيل كالسُّرْبَة. والصُّبَّة: القِطْعة من الإِبل والشاء، وهي القطعة من الخيل. والصُّبَّة من الإِبل والغنم: ما بين العشرين إِلى الثلاثين والأَربعين. وقيل: هي من الإِبل ما دون المئة. وفي الحديث: أَلا هلْ عسى أَحد منكم أَن يَتَّخِذ الصُّبَّة من الغنم؟ أَي جماعة منها، تشبيهًا بجماعة الناس. والصُّبَّة

[75] أوردنا من لسان العرب والقواميس الأخرى ما يختص بسياق البحث فقد تم تحرير المادة دون أي إضافة مع استخدام علامة النقطة (.) عند نهاية فقرة وبداية أخرى. كما أعدنا ترتيب فقرات المادة (صبأ) لتقدم تسلسلًا سياقيًّا بخلاف ورودها الأصلي في لسان العرب.

والصُّبَابة، بالضم: بقية الماء واللبن وغيرهما تبقى في الإناء والسقاء. وتصابَبْت الماء إذا شربت صُبابته. وفي حديث عتبة بن غَزوان أَنه خطب الناس، فقال: أَلا إِنَّ الدنيا قد آذَنَتْ بِصَرْم وولَّتْ حَذَّاء، فلم يَبْقَ منها إِلا صُبابَةٌ كصُبابَة الإِناءِ، حَذَّاء أَي مُسرِعة. والصَّبابة الشَّوْقُ، وقيل: رقته وحرارته. وقيل: رقة الهوى.

إن تحليل مادة (صبأ) في *لسان العرب*، يوضح لنا بلُغةٍ معاصرة أن مادة (صبأ) تفيد الانتقال من حال إلى حالٍ أي التحول، وكذلك تفيد الظهور من الغياب. أما مادة (صبا) فيمكن إجمالها كفعل بالميل وكاسمٍ تشير بوضوح إلى مرحلة عمرية، ورغم اشتقاق مفردات ومعانٍ مشتركة بين الجذور الثلاثة، فإن مادة (صبب) تقدم إلينا مفتاحًا جديدًا في حل لغز «الصابئة»، على الأقل لغويًّا، من خلال انفرادها ببعض المعاني. فمن الواضح أن إحالة اسم «الصابئة» المذكورين في *القرآن* إلى الجذر (صبأ) هو خطأ معرفي ارتكبه المصنفون العرب بداية لعدم معرفتهم بمعتقدات ما أطلق عليهم *القرآن* اسم «الصابئة» في ذلك الوقت، وقام على تحليل فيللوجي لمفردة «الصابئة» بأخذ السياق التاريخي للمفردة، لأن إحالة صابئة القرآن إلى الجذر العربي (صبَّ) هو أوضح من الشمس، عندما يقصد به البحث في المعتقد، وهو يحيل بشكلٍ لا يقبل أي التباس إلى المندائيين وفقًا لشعائرهم الدينية وطقوسهم التعميدية بالماء، أي أن جذر "صابئة" باللغة العربية يشير إلى المندائيين. هذا ما يؤكده الباحث الترميذا[76] المندائي 'عصام خلف الغضبان الزهيري' في عمله: *الدين الأول (مدخل إلى الدين المندائي)*، حيث رأى أن أصل تسمية "المندائيين الناصورائيين" بـ«الصابئة»، مشتقة من كلمة (صبو) الأكدية والتي تعني "الغطس" ومنها جاءت الكلمة "موصوتو"[77] والتي تعني بالأكدية "الطهارة بالماء"، وقد وجد أن هذه الكلمة تشابه كلمة "مصوّتا" المندائية وتعني "الصباغة أو التعميد/ الطهارة بالماء" (2012: 13).

وبالرغم من ذلك نجد أن أول تشكيل للمعنى الاصطلاحي للصابئة في المعاجم العربية يرد في *المنجد*، الذي وضعه 'علي بن الحسن الهنائي' المشهور بـ'كُرَّاع النمل'، المتوفَّى حوالي (920م)، حيث يرد في مادة (صبأ): «تَديَّن بدين الصابئين، فهو صَابِئ ج صابِئُون وصابِئَة»،

[76] رتبة دينية في اللاهوت المندائي.

[77] Chicago Assyrian Dictionary (CAD), M/I, p.328.

دون قَدْح أو ذمٍّ أو تحديد في نفس الوقت. بينما *تاج اللغة وصحاح العربية* المعروف بـ *الصحاح* الذي وضعه 'أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري' (940-1002م) يرِد فيه أيضًا في مادة (صبأ): «والصابئون: جنس من أهل الكتاب.» لكن تشويش المعنى يبدأ في القواميس في وقت لاحق عند 'ابن مَنْظُور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، ابن منظور الأنصاري الإفريقي' (1232-1311م)، الذي أورد في مادة (صبأ): «الصابِئون: قوم يَزعُمون أَنهم على دين نوح، عليه السلام، بكذبهم. وفي *الصحاح* جنسٌ من أَهل الكتاب وقِبْلَتُهم من مَهَبِّ الشَّمال عند مُنْتَصَف النهار» ثم يضيف: «الصابِئون قوم يُشْبِه دِينُهم دِينَ النَّصارى إِلاَّ أَنَّ قِبْلَتَهم نحو مَهَبِّ الجَنُوبِ، يَزْعُمون أَنهم على دِين نوح، وهم كاذبون». أي أن 'ابن منظور' أضاف رأيه إلى المادة للمرة الأولى. لكن صاحب *القاموس المحيط* 'الفيروز آبادي، أبو طاهر مجيد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي' المتوفَّى (1415م)، الذي جاء بعد 'ابن منظور'، في معجمه *القاموس المحيط*، فقد أورد في مادة (صَبَأَ): «والصَّابِئُونَ: يَزْعُمونَ أَنَّهُمْ على دِينِ نوحٍ، عليه السلامُ، وقِبْلَتُهُمْ من مَهَبِّ الشَّمال عندَ مُنْتَصَفِ النَّهار». فهو كما نرى نقل عن 'ابن منظور' جملًا حرفية لكنه حذف زعمه الذي وضعه في المادة بأنهم 'كاذبون'. وهذا الحذف يكتسب أهمية خاصة لصدوره عن 'الشيرازي'، ذلك أن صاحب آخر القواميس العربية الجامعة *تاج العروس* أو *تاج العروس من جواهر القاموس*، 'مرتضى الزبيدي' (1732-1790م)، اللغوي والمصنف والكاتب والشاعر والمؤرخ، علامة الحديث واللغة العربية والأنساب، اعتبر في مقدمته لكتابه أن «الْقَامُوس الْمُحِيط، للْإِمَام مَجْدِ الدِّين الشِّيرازي أجلَّ مَا أُلف فِي الْفَنّ، لاشْتِمَاله على كلِّ مُستحسَن، من قُصارَى فصاحة العَرَبِ العَرْبَاء،...، حَيْثُ أَوْجَزَ لفظَه وأَشْبَعَ مَعْنَاهُ، وقَصَّرَ عِبارَته وَأَطَال مَغْزاه،...، وقَيَّدَ مِن الأوابد مَا أَعرض. هذا يوضح أن حذف الشيرازي لرأي ابن منظور في الصابئة بأنهم كاذبون، جاء من خلال منهجه في التحقق، وهو ما يذكره 'الزبيدي' بشكل واضح أنه «قيَّد من الأوابد ما أعرض»، أي أنه كان على دراية تامة بما يكتبه وينقله. ونعتقد أن زعم 'ابن منظور' بأنهم كاذبون جاء متأثرًا بالجدل الذي أثير حولهم من الفقهاء في عصره والعصور السابقة.

إذن نحن نخلص من هذه الفقرة إلى أن قواميس اللغة العربية التي راجعناها جميعها تقود إلى أن جذر الفعل للصابئة المذكورين في *القرآن* هو (صبَّ) وليس (صبأ)، حيث يتطابق هذا مع الجذر الآرامي (صبا)، وبمطابقة المعنى مع إحدى الشعائر الأساسية

للديانة المندائية وهي التعميد، ومن هنا قد يبدو الاستنتاج أن «الصابئة» الذين ذكرهم *القرآن* هم المندائيون منطقياً.

وبالرغم من ذلك فإن القواميس العربية تقدم هبةً لا تقدر بثمن لفض الاشتباك بين الحرانيين والمندائيين وإيجاد أسباب الالتباس، فالجذر اللغوي (صبَّ، صبَبَ) يقدم إلينا معاني لم يتطرق إليها أيٌّ من الباحثين خلال مناقشة الاشتباك الحراني-المندائي، فعند العودة إلى *لسان العرب* سنجد أنه أورد «الصُّبَّة الجماعة من الناس» وأيضًا: «والصُّبَّة: بقية الماء واللبن وغيرهما تبقى في الإناء والسقاء. وتصابَبْت الماء إذا شربت صُبابته». أي بقيته، هذا يجعلنا نجد حلًّا لـ"الصبة الحرانية"، أي الجماعة الحرانية إذ أن "الصبة" تطلق على جماعة قليلة العدد كما مرَّ معنا في القواميس، خصوصًا وأن الحرانيين كانوا جماعة لهم "رؤساء" يقرون بموقعهم ورياستهم. وإذا كانت الصبة تفيد قلة العدد فإنها وبنفس الوقت تفيد "البقايا" أي أن الحرانيين هم جماعة قليلة العدد من بقايا قوم سابقين أو هالكين. ورغم أن المصادر العربية لا تقدِّر أعداد الحرانيين، فإنه من الواضح استنتاجًا أنهم جماعة قليلة حيث أن 'المأمون' هددهم بأن لا يُبقي منهم أحدًا.

الصابئة في العقيدة

إذن، من خلال الاستدلال الفيللوجي، نجد أن الصبة الحرانية أو الجماعة الحرانية هي جماعة قليلة العدد، من بقية قومٍ سابقين، وأن الاحتمال الأرجح هو تحول صفتهم، أي "صبة" بمعنى "جماعة قليلة"، إلى تسمية تلازمهم: "الصبة الحرانية"، وهذا ما قاد إلى الالتباس والخلط بينهم وبين جماعة أخرى يطلقون على أنفسهم 'مندائيين' ويطلق عليهم جوارهم 'صبة' أيضًا، لكن هذه المرة بمعنى الذين يصبون الماء على أنفسهم، ولكي يزداد الأمر تعقيدًا فالمعنيان المختلفان هما من نفس الجذر.

لنفحص إذن «الصابئة» كعقيدة ونرى علاقتها بعقائد الحرانيين والمندائيين محاولين التقدم في فض الاشتباك بين الجماعتين. نحن نرى بداية أن نسبة الحرانيين إلى 'الصابئة' أو حتى اعتبارهم جماعة متميزة منهم، لا يفيد الباحث كثيرًا في توضيح ماهية عقيدتهم، فالصابئية كمعتقد غير محددة فعليًّا، إنها تسمية أيًّا كان مصدرها ومهما كان جذرها اللغوي، لا تصف عقيدة محددة الملامح، ولا تنطبق على جماعة بعينها تؤمن بدين ما أو

حتى تمارس طقوسًا محددة. ولذلك تظل "الديانة الصابئية" غير معرَّفة بنفسها وبحاجة إلى أن تلحق بشعب أو جماعة أو دين آخر ليتم تعريفها.

إن عدم وصول الباحثين إلى نتيجة في تحديد الدين الصابئي هو أمر متوقع، فلا يوجد شعب يعتقد هذه "الديانة" ويعلن إيمانه بها، بل إنه لم يكن موجودًا في أي حقبة تاريخية. المصادر السريانية أطلقت 'الصابئة' على الحرانيين[78] كتسمية لجماعة بشرية متمايزة، وفي الوقت نفسه اسمًا لديانتهم أو معتقداتهم، وأخذها عنهم الجميع لاحقًا. ونعت الصابئة في اللغة السريانية لا يعني دينًا محددًا بل يفيد: "الكفر"، وهو ما يحيل إلى عدم إيمان الحرانيين بالمسيح والمسيحية ولا إلى دين محدد. وباختلاط هذه الصفة بجذور الكلمات العربية التي تحيل إلى الصابئة كمعتقد في القواميس، كما تحيل إلى الجماعة بما "الصبة الحرانية"، نشأ أحد أركان الخلط الأساسية بينهم وبين المندائيين الذين وصفهم جوارهم بالصبة أيضًا. وما يزيد في الالتباس أن *القرآن* ذكر الصابئة دون تحديد عقيدتهم أو ملتهم.

'المسعودي' (869-957م) الذي زار «حرَّان»، وخالط نخبتهم العلمية، وتعرَّف إلى 'مالك بن لعبون'، الذي يرى باحثون أنه كان بمثابة رئيس الأكاديمية العلمية الفلسفية الحرانية، عندما يتحدث عن الحرانيين يلحق تعبيرًا واضح الدلالة بالحرانيين ويصفهم بـ"المعروفين بالصابئة"، هذا يعني أنه إلحاق تعريفي من الكاتب لتوضيح عقيدتهم، منشؤه ليس الجماعة نفسها بل الشائع عند الجوار، فهو يثبت نصًّا في *مروج الذهب*: «والذي بقي من هياكلهم المعظمة في هذا الوقت [وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاثين وثلاث مئة] بيت لهم بمدينة حَران في باب الرقة يعرف بمغليتيا، وهو هيكل آزر أبي إبراهيم الخليل عليه السلام عندهم، وللقوم في آزر وابنه إبراهيم كلام كثير ليس كتابنا هذا موضعًا له»، ثم يضيف أن «لابن عيشون الحراني القاضي وكان ذا فهم ومعرفة، وتوفي بعد الثلاث مئة قصيدة طويلة يذكر فيها مذاهب الحرانيين المعروفين بالصابئة» (ج2: 263)[79]، كما يذكر عبارة ينسبها إلى 'أفلاطون'، نقشت على مدقة باب هيكلهم باليونانية والتي ترجمها له

[78] انظر على سبيل المثال: ابن العبري، أبي الفرج جمال الدين (1986: 23). حيث يذكر في تاريخه بالنص السرياني: أن ابراهيم القرشي والي حران في عهد المأمون رخّص للحرانيين الصابئة أن يحتفلوا بأسرارهم علانية فذبحوا ثورا بحلل ثمينة وتوجوه بالزهور وعلقوا في قرنيه الجلالجل وطافوا به في الحارات والازقة بالاهازيج وآلات الطرب قم قربوه ضحية الآلهتهم.

[79] المسعودي (1986) مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق محمد مفيد قميحة.

'مالك بن لعبون': «من عرف ذاته فقد تألّه»، والتي يعود إليها مرة أخرى في كتاب التنبيه والإشراف الذي وضعه قبل وفاته ليفسرها بالتالي: «وما يذهبون إليه من قول أفلاطون: إن من عرف نفسه حقيقة تألّه، ومن قول صاحب المنطق من عرف نفسه فقد عرف بها كل شيء».

فإذا كان الحرانيون وفقًا لرواية 'ابن النديم'، ووفقًا لكافة المراجع التي أنتجوها وبقيت آثار منها، لا يعرِّفون أنفسهم كصابئة، بل: يُعرَفون بالصابئة، فالمندائيون الذين يعيشون في جنوب العراق والأهواز وينسبهم الباحثون أيضًا كأصل ومعتقد إلى الصابئة لا يعرِّفون أنفسهم كصابئة ولا صَبّة، كما يسميهم جوارهم العراقيون والأهوازيون حتى الآن. فالحرّانيون سواء كانوا قد انتحلوا اسم 'الصابئة' في عهد 'المأمون' للنجاة بأرواحهم، أو الذين عرفوا قبل ذلك أو بعد ذلك بالصابئة أو الصابئة، تتمايز عقائدهم عن المندائيين بحسب الباحثين،[80] وهي الجماعة الأخرى المنسوبة إلى "الصابئة" نفسها، والتي ظلت هي الأخرى غامضة حتى العصر الحديث.

إن أحد أعمال المقارنة الهامة بين الحرانيين والمندائيين قام بها 'تارديو' في عمله الذي سبق ذكره، حيث يعرض آراء 'دانييل خولسون' (1819-1911) DANIEL CHWOLSON[81] حول الصابئة، والذي يعتبر من أقدم الباحثين الذين تصدوا لدراستهم، ونشر أطروحته للدكتوراه عام 1856 في مجلدين تحت عنوان [الصابئة والسبتيون] *Die Ssabier und der Ssabismus*[82]، حيث وجد فيها أن الصابئة المذكورين في القرآن هم المندائيون، وأحال أصل المفردة إلى الفعل السرياني (الآرامي): (صبأ) أي غمَّس، عمَّد، والتي جاءت منها صفة 'المعمدانيين' التي أطلقت على الصابئة، وانتحلها وثنيُّو الشمال [وثنيو حران] لاحقًا. ثم عرض ما توصل إليه 'يون ياربه' (1942) Jan Hjarpe المختص بالإسلام والأستاذ في مركز اللاهوت والدراسات الدينية في جامعة 'لوند' السويدية، والذي من خلال عمله المعنون: *تحليل نقدي للتقاليد العربية حول صابئة حران* (1972)، أعاد فحص الوثائق التي جمعها 'خولسون' وأغناها بالمصادر العربية التي تحدثت عنهم ولم تكن معروفة لديه، والعائدة إلى 'الطبري' و'المقدسي' و'البيروني' و'ابن الجوزي'، فتوصل

[80] انظر على سبيل المثال: سيناسي غوندوز (1994: 192-236). بالإنكليزية.
[81] Daniel Abramovich Chwolson or Chwolsohn or Khvolson.
[82] Chwolson, Daniel (1894).

إلى عدة نتائج أبرزها: أن الصابئة المذكورين في القرآن لا يمكن بأي حال أن يكونوا من المندائيين، فاستخدام القرآن لكلمة "صابئ" يترافق دومًا مع كلمة "حنيف" وكلتا المفردتين تحيلان إلى "غنوصي" بالمعنى العريض، كما أن العربية لديها الجذر (صبغ) المقابل للجذر السرياني (الآرامي): (صبأ). كما نبَّهَ إلى أن التفاصيل الكثيرة التي تصور العادات الدينية للحرانيين لدى مؤرخي الملل الإسلاميين هي محض تخيلات أدبية موروثة عن تأريخ الملل المسيحي المعادي، ونقلها إلى المسلمين مقدمو المعلومات المسيحيون، مشيرًا إلى أن عبادة النجوم لا تؤلف السمة الأساسية للمعتقد الحراني، ومؤكدًا على أن الأفلاطونية المحدثة التي ينسبها تأريخ الملل الإسلامي إلى الحرانيين هو وصف عارٍ عن الصحة، ومن اللازم إطلاقه على زمرة أخرى لا يمكن دمجها مع الحرانيين، يعتقد أنهم 'صابئة بغداد' (تارديو، 1999: 7-9). وهو هنا يضيف تعقيدًا جديدًا إلى القضية بشطره الحرانيين إلى قسمين: حرانيو حران، وحرانيو بغداد، بزعامة 'ثابت بن قرة الحراني'. حيث يرى 'ياربه' أن صابئة بغداد هم جماعة منشقة على الحرانيين.

لكن مقاربة المندائية لم يعد أمرًا معقدًا بعد توفر المصادر المندائية وترجمة كتبهم وتدفق البحوث من باحثين مختصين كالسيدة 'دروورا'، والكتاب المندائيين أنفسهم، الذين سنعتبرهم مصدرًا أساسيًّا لمقاربة المندائية لتوضيح المعتقدات المندائية وعلاقتها بالمعتقدات الحرانية والتي سنرى أنها عقائد مختلفة رغم أن المندائيين والحرانيين ينسبون إلى "الصابئة" كجماعة ومعتقد.

الحرانيون والمندائيون

إن كلمة "مندائي" هي كلمة آرامية، وهي "اسم صفة" تتكون من مقطعين: المقطع الأول صفة (مندا) وتعني "العلم" أو "المعرفة" والجزء الثاني الـ(ي) وهي نسبة. هكذا يصبح المعنى لكلمة "مندائي": "صاحب الدراية الإلهية" و"صاحب العلم والمعرفة". أي "العارف". و"مندي" هو "المعبد" بالمندائية، واللغة المندائية هي لهجة آرامية بابلية تسربت إليها مفردات عبرية وامتزجت بها وبقيت بعيدة عن التأثر باللغة اليونانية خلافًا للسريانية، وقد اشتق الخط المندائي بصورة مباشرة من الخط الآرامي، وهو أسهل وأكمل الخطوط السامية لأنه يكتب الحروف الصوتية خلافًا للخطوط السامية الأخرى التي لا تكتبها (برنجي، 1997: 50، 85). أما الديانة المِندائية فتتكون من خمسة أركان أساسية: 1. التوحيد بالحي الأزلي واحدًا أحدًا "سهدوثا أدهيي". 2. الصباغة والتطهر أو التعميد "مصبتا وطماشا". 3. الوضوء والصلاة "أرشاما وأبراخا". 4. الصوم "صوما". 5. الصدقة والزكاة "زدقا". كما يفتتح الصابئة كلامهم بـ"أبْشوميهون أد هيي ربي"، وتعني بالعربية: بسم الله الحي العظيم (برنجي، 1997: 34).

إن ربط المندائيين بالحرانيين قاد إلى الاعتقاد بأن أتباع الديانة المندائية يقومون بـ"عبادة الكواكب"، وهو ما يدخلهم في "الشرك"، الذي سيؤثر في وجودهم ومصيرهم في محيطٍ تحول كليًّا إلى التوحيد. ونرى أن هذه الـ[تهمة] أو الاعتقاد جاء من مسارين: الأول، هو انغلاق المندائية على نفسها لكونها ديانة غير تبشيرية، وتقادم لغتها وتناقص عدد من يعرفون قراءة النصوص الدينية، وبالتالي عدم الاطلاع على كتبها لمعرفة علاقتها بالكواكب، والثاني، هو نسبتهم المشتركة، من جوارهم، مع الحرانيين إلى "الصابئية"! وهي دين لا يدل على شيء محدد من المعتقدات، لمعرفة من يؤمن بها ومن لا يؤمن، ومن الثابت بحثيًّا أن الحرانيين كانوا من أتباع الإله «سين» إله القمر الحراني وبالتالي نتج عن جمع المندائيين بالحرانيين تحت مسمى صابئة [تهمة] عبادة الكواكب التي اعتبرت وثنية، والتي كانت تشير إلى أتباع الإله «سين» الحراني.

وفرَّق بينهم العديد من المصنفين والفقهاء العرب والمسلمين، يمكن أن نذكر أبرزهم، فـ'المسعودي'، عندما أشار إلى أول الصابئة الذي يسميه 'بوداسف'، قال: «إن هذا الرجل

أول من أظهر آراء الصابئة»، الذين يقسمهم إلى 'الحرانيين'، و'الكيماريين'، ويقول عن الكيماريين: «وهذا النوع من الصابئة مباينون للحرانيين في نِحْلَتهم، وديارهم بين بلاد واسط والبصرة من أرض العراق نحو البطائح والآجام»، وهو يشير إلى المندائيين هنا. ثم جاء 'البيروني' وذكر أنه قد «قيل إن هؤلاء الحرانية، ليسوا هم الصابئة بالحقيقة، بل هم المسمون في الكتب بالحنفاء والوثنية، فإن الصابئة يوجد أكثرهم بواسط وسواد العراق، بناحية جعفر والجامدة و نهري الصلة، منتمين إلى 'أنوش بن شيث'، ومخالفين للحرانية، عائبين مذاهبهم. لا يوافقونهم إلا في أشياء قليلة، حتى إنهم يتوجهون في الصلاة إلى جهة القطب الشمالي، والحرانية إلى الجنوبي». وفرَّق بينهم 'ابن البهلول'، أو 'بار بهلول' بالمصادر السريانية والغربية، الأديب واللغوي والمصنف السرياني، 'الحسن بن بهلول الطيرهاني' الذي عاش في أواسط القرن العاشر الميلادي، وتوقف عند المندائيين مطولًا، واستكشف أمرهم واستقصى مسألتهم، فوجد أنَّ: «ليس بينهم وبين الحرانيين مناسبة ولا مقاربة في شيء من الشرائع، بل يباينونهم في كل حال» (1987: 257).

يرى مترجما كتاب الليدي 'دراوور' ([1969] 2006) *المندائيون في العراق وإيران* 'غضبان الرومي' و'نعيم بدوي'، اللذان ينتميان إلى الجماعة المندائية، أن الباحثين اختلفوا حول تحديد فيما إذا كان المندائيون وثنيين، عبدة كواكب، أو أنهم على دين كتابي خاص، وأنهم كانوا كأبناء لهذه الطائفة يقرؤون ما يتوصل إليه الباحثون حول معتقدات المندائيين الحقيقية فيرون أن بعضها صائب وينكرون بعضها الآخر، لكنهم لم يكتبوا رأيًا مستندًا إلى وثائق دينية، لأسباب قد يكون منها، أن رجال الدين لم يعاونوهم. فهم لا يقرون علنيةَ الدين، لأن ذلك يتعارض مع باطنيته، إضافة إلى أنه ليس دينًا تبشيريًّا، وطالما كانوا طائفة صغيرة تحظى بالتسامح فذلك لا يضيرهم بشيء. ويضيفون أن المثقفين من أبناء هذه الطائفة عمومًا تنقصهم معرفة لغة النصوص الدينية المندائية (2006: 6-7). ويضيف المترجمان المندائيان أن أهمية الكتاب تنبع من أن الليدي 'دراوور' كانت على صلة شخصية ومباشرة مع المندائيين في العراق وإيران، بل إنها تذكر في مقدمة كتابها (2006: 28) أنها أقامت معهم خمس أو ست عشرة سنة وأتقنت لغتهم إضافة إلى العامية العراقية، وتعتبر مرجعًا أساسيًّا لدينهم ولغتهم.

[83] الكتاب صدر بعنوان "الصابئة المندائيون". انظر: دراوور، الليدي (2006).

وقبل أن نمضي في الاستشهاد بالنصوص التي كتبها أو ترجمها مندائيون، لا بد من الإشارة إلى أن المترجمين قاما بترجمة مفردة 'المندائيين' The Mandaeans الواردة في متن عمل 'دراوور' بـ«الصابئة» مع جعل 'المندائيين' مفردة شرحية بين قوسين لمرات قليلة. رغم أن المؤلفة كانت تشير إلى المندائيين باسمهم The Mandaeans دون أي إضافة أو نسبة إلى الصابئة، بينما عندما تتحدث عن الحرانيين تستخدم تعبير Harranians Sabians «الصابئة الحرَّانيين» ونحن نعتقد أن هذا "التحوير" في الترجمة إلى العربية عند ترجمة أحد المصادر الأساسية عن المندائيين، هو إصرار على تكريس الخلط الممنهج بخصوص ديانتهم وقومهم بترجمة مفردة "المندائيين" إلى "الصابئة" و"اللغة المندائية" إلى "اللغة الصابئية"، ذلك أنه يحيل "المعلوم" إلى "مجهول" لتعريفه. إن إصرار المترجمَين على إحالة قومهم إلى الصابئة ما زال يكرر السبب الأساسي لانتحال هذه التسمية، ألا وهي ذكر «الصابئة» في *القرآن* كديانة معترف بها، لكن ذكر 'الصابئة' في *القرآن* الذي صار سببًا لهذا التمسك لا يعرِّف لا «الصابئة» ولا «المندائية» وهذا ما تسبب في عدم اليقين. ربما في السياق الاجتماعي يمكن تفهم حدوث ذلك، وأن ما يدفعهم إلى هذا هو نفس الأسباب التي جعلت قومهم يخفون معتقداتهم وكتبهم، وهو الخوف والحماية. فقد اضطهدوا من اليهود والمسيحيين ولا يريدون تكرار الأمر مع المسلمين فتمسكوا بلفظ "الصابئة" لأن *القرآن* ذكرهم كـ"أهل كتاب". كما أن المؤلفين المندائيين يساهمون بشكل مستمر في الخلط بين المندائيين والحرانيين من ناحية أخرى، فهم طوال الوقت يبعدون [عن حق] عقيدتهم المندائية التوحيدية عن الاختلاط بعقائد الحرانيين الموصوفة بـ"الوثنية" وينفون اتصال عقيدة الحرانيين بعقيدتهم، لكنهم حين يفاخرون بتراث قومهم وعلمائهم يذكرون أعلام الحرانيين كأبناء جلدتهم، كـ'ثابت بن قرة الحراني'، 'البتاني'، 'سنان بن ثابت'، وغيرهم من علماء «حرَّان» ما يكرس هذا الخلط المستمر بينهم وبين الحرانيين، واستعارة هؤلاء الحرانيين للتفاخر بهم يأتي بسبب نسبتهم في الأدبيات العربية إلى «الصابئة»، التي تنسب المندائيين إلى 'الصابئة' أيضًا، الذين لم يقبلوا هذه التسمية فقط بل صاروا ينشرونها عن أنفسهم لاعتقادهم أنهم هم المذكورون في *القرآن*، لكن النيل منهم أيضًا يأتي بسبب هذه النسبة إلى «الصابئة» التي ينسب إليها الحرانيون أيضًا، الوثنيون، عبدة الكواكب، كما تقدمهم المصادر السريانية والعربية، فخلق معضلة مركبة للمندائية والمندائيين، فَهُم من ناحية يقرِّون *القرآن* على

أنهم الصابئة، ومن ناحية ثانية يجاهدون في تفريق "صابئيتهم" عن معتقدات الحرانيين التي طالها تجنٍّ متعمد في كثير من الأحيان.

تؤكد 'دراوور' (2006: 22) أن المؤلفين العرب كانوا يعتمدون على الرواية الشفهية الشائعة، بينما الكاتب السرياني 'برخوني' (792 م) Bar Konai كان يدون معلوماته عن هذه الطائفة كمجادلٍ يريد الحط منها، كفئة مارقة، لكن كتابه يعطينا أدلة على نقض كل ما قرره عنهم. وتضيف: «تتعلق البيانات التي دوَّنها المؤلفون العرب بصابئة حران الذين، كما يظهر، ظلت العادات الوثنية الأولى تعيش بينهم إلى زمنٍ متأخر من العصر الإسلامي، وقد قيل (بواسطة كاتب مسيحي)[84] إنهم اتخذوا الصابئين اسمًا للاستفادة من التسامح الذي قدمه الإسلام إلى أهل الكتاب. أما 'الصابئون'[85] الحقيقيون فهم سكنة أهوار جنوبي العراق». وتعود 'دراوور' إلى الإشارة في نفس الصفحة إلى أن ما ذكره المؤلفون العرب من روايات يشير إلى أن لدى الحرانيين ما يشتركون فيه مع الصابئة الحقيقيين.

المندائي الأهوازي 'سليم برنجي' كتب عملًا باللغة الفارسية بعنوان: *قوم إزيادر فته* [القوم المنسيون]، ترجم إلى العربية بعنوان: *الصابئة المندائيون: دراسة في تاريخ ومعتقدات القوم المنسيين*. وتنبع أهمية الكتاب في أنه قدم نصوصًا أصلية من المندائية وعرَّف بكافة الشعائر والطقوس المندائية، بمساعدةٍ قدمها رجال دين مندائيون إلى المؤلف، منهم: "كنزورة"، و"ترميده"، و"شيخ"، وهي رتب دينية لدى المندائيين، وهو ما يعني أن المعلومات المقدمة موثوقة، رغم أن المؤلف يصر على استخدام تعابير "الصابئة" و"اللغة الصابئية" عندما يتحدث عن المندائيين. يذكر المترجم الأهوازي 'جابر أحمد'، وهو على صلة بالمندائيين ويعرفهم جيدًا في مقدمته للترجمة (1997:15): «والصابئة كاسم لهذه الديانة غير معروف دينيًّا من قبل أصحاب هذه الديانة فهم يعرِّفون أنفسهم باسم المندائيين». في هذا الكتاب ينقل الكاتب نصوصًا كثيرة من الكتب الدينية

[84] مابين قوسين أسقطه المترجمان من النسخة الإنكليزية عند ترجمتها إلى العربية.
[85] وردت مفردة صابئة بالنص الأصلي بين قوسين دلالة على تحفظ المؤلفة في إطلاقها على المندائيين لكنها أضافت Or Sabba أي الصبة دون قوسين لكن المترجمان أسقطاها.

المندائية، وينقل نصًّا (ص35) واضح الدلالة من "كنزاربا"[86] الكتاب المقدس لدى المندائيين سنثبتها هنا:

«لا أمارس طقوسي بالنار، ولست يهوديًّا أو مسيحيًّا، ولكني أمارسها بالماء الجاري الطاهر، الذي وهبه الله من أجل نظافة البشر ومنحهم الحياة، وذلك الماء الجاري الذي لا يشك أحد في أن يطهرني من كل القذارات المادية والمعنوية ليباركني الله الواحد الأحد المتعال، واسم ملكا مندوهي، الملك المغرب عن عرشه، إنني أبتعد السيئات وأحفظ أقوال الله ودساتيره وآخذها عبرة لتجعل طريق الحق هدفي واسم الله المنان واسم مندوهي الملك المقرب من العرش الإلهي ذكرًا لي».

عزيز سباهي (1996) قدم في كتابه: *أصول الصابئة (المندائيين) ومعتقداتهم الدينية* مقاربة للمعتقدات المندائية وتطورها، محاولًا فهم التشابهات القائمة مع الديانات الأخرى. وعدا عن كون المؤلف ينتمي إلى الطائفة المندائية، فإنه من القلائل الذين كتبوا بالعربية وعالجوا معتقداتها بطريقةٍ علمية وأكاديمية رصينة، وهو شخصية ثقافية معروفة وله العديد من الكتب والدراسات وشغل مناصب ثقافية عديدة. لكنه بالرغم من ذلك ينهي عمله دون أن يصل إلى تقرير شيء فيما يتعلق بأصل المندائية والمندائيين، كذلك دون القدرة على تحديد تاريخ محدد لنشوئهم! لكنه مع ذلك يقدم إلينا "تقدمة" ثمينة في شرحه للنصوص والعقائد المندائية، تشكل مفتاحًا مهمًّا للتقدم "خطوة" حاسمة في فهم المندائية وبالتالي علاقتها بالصابئة والحرانيين.

يذكر سباهي (1996: 19-25) أن الفترة التي انقضت بين تبني المندائيين لمعتقداتهم وبين تدوينها لا يمكن تحديدها، ويشير إلى أن الكتب التي ترجمت من الأدب المندائي، كما يسميه، نقلت عن مخطوطات حديثة نسبيًّا ربما كان أقدمها "الديوان" المعروف باسم "آلما ريشيا زوطا" الذي نشرته 'دراوور' ويعود تاريخ استنساخه إلى عام (972هـ:1564-1565م). ويعزو الانقطاع في نسخ الكتب المندائية المقدسة، إلى الانقطاع عن اللغة المندائية التي لم تعد حية لعدة أسباب، أهمها محاربة المذهب الروماني

[86] تُرجم الكنزاربا إلى اللغة العربية ترجمة حرفية من قبل عالم الآراميات يوسف متي قوزي ساعده صبيح مدلول السهيري وانتهت الترجمة في أواخر عام 1998 ثم أعد صياغته الأدبية الشاعر المندائي عبد الرزاق عبد الواحد في عام 2000م.

'الملكي، الملكاني[87]' المسيحي الرسمي في الإمبراطورية الرومانية التي كانت تحكم المنطقة، لكافة العقائد والمذاهب المخالفة له، وهو ما قاد إلى حرب وتضييق ضد المذاهب المسيحية الأخرى أولًا، لكن ذلك لم يمنع المذاهب المسيحية غير الملكانية من المشاركة في الهجوم على العقائد والديانات المختلفة. وقد نتج عن الحرب الدينية الرومانية، تشريد كل الجماعات المخالفة، كتشريد السريان في البراري سنة 521م.

إذن فإن سرية الديانة المندائية وعدم وجود مصادر أصلية دقيقة لها بسبب تراجع عدد من يقرءون ويكتبون باللغة المندائية، قاد إلى سوء فهم تاريخي بخصوص هذه الديانة التي تقول إنها توحيدية. ويذكر 'سباهي' (1996: 23) أن المصادر الإسلامية حول المندائية، اكتفت بالنقل عن المصادر المسيحية والسريانية، التي كانت تناصب المندائية العداء، وبالتالي، هي مصادر متحاملة.

ثم بعد ذلك ينتقل إلى محاولة البحث عن جذور "الديانة" وبعد المقارنة مع المعتقدات والأساطير البابلية يقرر أن العلاقة مع تلك المعتقدات، والتي تعود أصلًا إلى السومرية، علاقة وثيقة، وأن التباين ناتج عن التطور في التجريد، وكذلك إلى التأثر بالديانات الأخرى المزامنة. ورغم أنه يقر بعدم الاستناد إلى أي دليل قاطع في أصل المندائيين فإنه يرجح بشبه يقين "عراقية" ما يسميه الحدث الأسطوري المندائي، وبالتالي، يراه يشترك مع الأسطورة البابلية في المكان الجغرافي الذي تجري عليه الأحداث. فالأساطير المندائية تتحدث عن انتصار 'الصياد المندائي' على الصيادين الآخرين، بل يصطادهم ويأسرهم جميعًا، وبذلك ينهيهم (سابق: 74-80).

ويسلط 'سباهي' الضوء على إرثٍ من العداء بين اليهودية والمندائية، فالنصوص المندائية المقدسة تظهر 'أدوناي' إله بني إسرائيل، كما تسميه، كإلهٍ شرير، أنه إله الظلام [العالم السفلي] وهو لا يحمل الود للمندائيين، ويُقرن بـ'شامش' أحد "السبعة الأشرار" والمكلف بالشمس، وأن نبيهم 'ميشا' [موسى] هو نبي للـ"روها" أي الظلام! كما يرد في الرسالة الخامسة من كتاب "الكنزا اليمين" (سابق: 102 -103). كما أن الفصل الخامس عشر من الجزء الحادي عشر في "الكنزا ربا" يذكر مقتل 365 رجلًا دينيًّا مندائيًّا بدرجة

[87] التسمية سريانية.

"ترميذة" قتلهم اليهود بأورشليم (الزهيري، 2012:10). وهذا يبدو مفهومًا وفقًا للتاريخ المندائي الذي يتحدث عن هجرة مؤقتة لهم من «فلسطين» إلى «حران كويثى» بسبب الاضطهاد اليهودي. ووجود «حران كويثى» سبب إضافي للخلط مع الصبة الحرانية[88].

وفي الأدب المندائي ترد إشارات توضح موقف المندائية من المسيحية، فعندما تشير إلى 'يسوع'، تصفه بـ'المسيح الدجال'! ويبدو أنها امتداد للتأثر بدعاوى أتباع 'يوحنا المعمدان' (سابق: 123) وهذا يعني أن حرب النصوص الدينية كانت قائمة بينهم وبين المعتقدات الأخرى وهو ما يجعل منطقيًّا إخفاء كتبهم عند سيادة أي دين في جوارهم بشكل رسمي أو غير رسمي كانوا قد اتخذوا موقفًا منه في نصوصهم. ويرى 'والتر ونك' (1935-2012) أن ورود اسم يوحنا في النصوص المندائية بالصيغة العربية 'يحيى'، ورود متأخر جدًّا، كانت الغاية منه التقرب إلى المسلمين! ويقتبس 'ونك' من 'كورت رودولف' (1929) قوله: «استنادًا إلى ما توصلنا إليه في تحرياتنا، فإن يوحنا المعمدان وتلامذته لا علاقة لهم بالمندائيين»، لكن 'سباهي' يرجح اشتراكهما بجذرٍ مشترك أسبق (سابق: 124). ويضيف أن ديوان "حران گويتا" يحدد الغاية من ولادة 'يوحنا': «من أجل أن يدمر بيت الروها وأدوناي»! أي أن دوره محدد بمنازلة "قوى الظلام" في أورشليم. حيث يذكر أن المندائيين بعد تعرضهم للذبح على أيدي 'أبناء إسرائيل' وبعد أن سالت دماؤهم، فر من بقي منهم حيًّا إلى "حران كويتا" أي حران الداخلية. لكن اللافت للنظر أن «حران كويثى» يربط ذلك الحدث بـ"مصب الفرات" (سابق: 134-138)، وليس بـ"الفرات الأعلى" حيث تقع «حرَّان»! ما يعني أن الكتاب يشير إلى «حرَّان» أخرى.

في نهاية عمله يخرج 'السباهي' بنتيجة مفادها: أن الدين المندائي لم يرتبط بشخص معين أو بلحظة تاريخية معينة، «ولا يعرف له مؤسسه»[89]، وهذا يعزز رأي القائلين بأنه يمتد إلى ما قبل المسيحية! (سابق: 128-129).

---

[88] انظر مقدمة أحمد، جابر في: سليم برنجي (1997)

[89] ينقل سباهي عن الباحثة الأنثربولوجية الليدي "دراوور" تقسيمها لما يسميه الأدب المندائي المدوَّن إلى ست مجاميع كما يلي: (1) نصوص سرية خاصة بالكهنة وحدهم، تتكون من لفائف تدعى الواحدة منها ديوانًا، منها: أ- "ألف ترسّر شياله' (ألف واثنا عشر سؤالًا) عبارة عن سبع نصوص طويلة، على شكل أسئلة وأجوبة تدور حول العقائد المندائية. ب- 'آلما ريشايا ربَّا' (العالم الرئيس الكبير أو العالم الأول الكبير) و'آلما ريشايا زوطا' (العالم الأول الصغير) مخصصان لشرح تكريس المرشح إلى درجة "الترميذة" وهي رتبة دينية في الديانة المندائية. ج- 'ديوان ملكوته إليتا' (ديوان مملكة السماء العليا) وهو من المواد التي يدرسها الترميذة لترقيته إلى مرتبة "كنزفرة". (2)=

ويلخص الديانة المندائية بقوله: «إن الدارس للمعتقدات المندائية المعروضة في أدبهم، يلاحظ أنها تتكون من ثلاثة مستويات: قاعدة من الأفكار الموغلة في القدم، إلى ما قبل المسيحية وتلك يغلب عليها الطابع الأسطوري، حيث لم يكن التوحيد قد اتضح فيها تمامًا. أما المستوى الثاني ف: تظهر فيه تأثيرات المسيحية وقوة الدفع التي أعطتها لأفكار التوحيد في المنطقة، لكن ذلك حدث دون التخلي كلية عن الثنيوية المندائية (خير- شر)، حيث يظهر في هذا المستوى الجانب الغنوصي في المندائية. أما المستوى الثالث والأخير، فيظهر بعد دخول الإسلام للعراق وحكمه للمنطقة، وفي هذه المرحلة نضجت الأفكار التوحيدية مع وجود مفارقة مفادها: ترافق الخط التطوري للأفكار مع ميل واضح باتجاه المحافظة والتحول إلى الشكلانية» (سابق: 206)، حيث يقر 'سباهي' بأن الديانة المندائية تحولت إلى مجرد ممارسات طقوسية، لا أحد يدرك معناها، نتيجةً لانقطاع المندائيين عن لغتهم التي دونت فيها النصوص، سواء بين العامة أو بين رجال الدين: «حتى رجل دين من درجة كنزفرة» (سابق: 225)

المجموعة الثانية هي عبارة عن "كراريس" تشرح الطقوس الدينية، وبعضها مزود بالرسوم، وتتألف من: أ- 'شرح طراسة دْ تاغه دْ شيشلام ربَّا' "شرح تتويج شيشلام العظيم" والذي يصف كيفية تكريس الكاهن. ب- 'شرح دْ قابين شيشلام ربَّا' (شرح زواج شيشلام العظيم) الذي يشرح مراسيم الزواج والنصوص التي ينبغي أن تقرأ في مجلس العرس. ج- 'شرح دْ بروانايا' (شرح الأيام الخمسة) وهي نصوص تصف المراسم التي يتعين إجراؤها خلال الأيام الخمسة المقدسة التي تعرف عند الطائفة باسم عيد البنجة وكذلك طقوس تعميد المندي الذي يعتبر بيت العبادة للمندائيين. د- 'شرح دْ ذخرانا دْ لهدايا زدقا' (شرح ذكرى الأوحد بعدله). هـ- 'ديوان مصبتا دْ هيبل زيوا' (ديوان تعميد هيبل زيوا) وهو يصف تعميد الملاك الروحاني هيبل زيوا بعد أن هبط إلى الأرض ليقمع تمرد قوى الظلام. (3) المجموعة الثالثة: وتضم الأناشيد والتراتيل الخاصة بالتعميد، والصلوات التي تتم تلاوتها على أرواح الموتى، وتعرف باسم "نياني" وقد ترجمتها "دراوور" ونشرتها باسم 'القِلستا' (المديحة) الذي يعتبر كتاب الصلوات القانوني. (4) المجموعة الرابعة: وتضم أساطير الخلق والتكوين المندائية التي تتمحور حول الصراع بين قوى النور والظلام ويوم الحساب، وتضم: أ- 'كنزا ربَّا' أو 'سيدره ربَّا' (الكنز العظيم والكتاب العظيم). ب- 'دراشة دْ يهيا' (كتاب يحيى) ويضم مجموعة التراتيل والنصوص التي تتحدث عن يحيى ونشأته وهجرة الناصورائيين من فلسطين إلى الفرات. ج- 'ديوان أباثر' وهو على شكل محاورة بين الملاك "هيبل زيوا" والملاك "أباثر" أو "أواثر" ويصف رحلة صعود النفس إلى السماء بعد الموت، ومرورها في نقاط الحساب. د- 'ديوان نهرواثه' يضم محاولة جغرافية أولية طبقًا لتصورات الأساطير الدينية المندائية. وهو مزين بالرسوم. هـ- 'ديوان حران كويثا' (كتاب حران السفلي) الذي وضع ودُوِّن في بداية العهد الإسلامي الأول. (5) المجموعة الخامسة: وتختص بقضايا الفلك، وتضم: أ- 'أسفر ملواشة' (سفر البروج)، والكتاب يضم نصوصًا منوعة عن الفلك، ومكرس لقراءة الطالع. ويضم إلى جانب ذلك نصوصًا سحرية مقتبسة من مصادر يونانية وفارسية وعربية. ب- 'شباني شابي' (ساعات النهار) والنص يعالج تصورهم عن قيمة كل ساعة عن ساعات النهار وفقًا لحسابات فلكية. (6) المجموعة السادسة: وتضم مجموعة طلاسم وأدعية ونصوص سحرية لطرد الأرواح الشريرة، وأدعية لجلب عطف القوى الروحانية، إضافةً إلى ديوانين آخرين، تشير إليهما دراوور، هما 'ديوان قداهة ربَّا' [الصلاة الكبرى] و'دموث كشطا' (مثال الإخلاص)، لم تحصل عليهما (2006: 13-16). وقد قامت الليدي "دراوور" بترجمة معظم هذه الكتب من اللغة المندائية إلى الإنكليزية.

نخلص من هذه الفقرة إلى استنتاج أمرين، يقر الكتاب المندائيون بناءً على كتبهم المقدسة وأدبهم بأن ديانتهم توحيدية بالعموم وفقًا لنظرتهم لها، ووفقًا لتحليل غالب نصوصها الدينية، لديهم كتاب مقدس وسلسلة من الأنبياء وطقوس وشعائر عبادية، ورتب كهنوتية، ويؤكدون على افتراقهم عن الحرانيين بحسب معتقداتهم الموصوفة في الروايات المسيحية والاسلامية التي أخذت عنها، ويقرون بأنهم الصابئة المذكورون في *القرآن* رغم الشواهد التي مر ذكرها وتثبت أن الثنيوية ظلت جزءًا من معتقداتهم، وعدم ذكر الصابئية في نصوصهم كمعتقد لهم قط.

محاكم وباحثون لفصل المندائيين عن الحرانيين

في الجدل البحثي حول الحرانيين ومعتقداتهم هناك طرف أساسي غائب ألا وهو الحرانيون، مقر بوجودهم وتاريخهم وأعلامهم حتى غياب «حرَّان» عن الوجود وتحولها إلى أطلال بعد تهجير أهلها وتدميرها على ما تقول المصادر. لكن الجدل حول الصابئة وعقائدهم، وهل هم الحرانيون أم المندائيون أم كلا الاثنين ما زال يترك آثارًا واقعية، لوجود جماعة بشرية ما تزال مستمرة هي المندائيون، ومع تكرس الدولة الحديثة صارت خشيتهم أقل في إعلان معتقداتهم لذلك برز صوتهم في تحديد هويتهم الدينية ورفضهم التام لوصفهم بعبدة الكواكب والأصنام.

أصدر المؤرخ العراقي 'عبد الرزاق الحسني' (1931) رسالة على شكل كتاب صغير تحت عنوان *الصابئة قديمًا وحديثًا*، وطبع في نفس السنة كتابًا تحت عنوان *الصابئة في حاضرهم وماضيهم*، كما نشر في مجلة "الهلال" المصرية لشهر أيار 1932 مقالًا اتهم فيه 'الصابئة' بأنهم عبدة كواكب ونجوم، لكن المندائيون لم يسكتوا على مغالطات 'الحسني' تجاه ديانتهم، فقد قدم الشيخ الكنزفرا 'دخيل بن الشيخ عيدان' (1881-1964م)، شكوى قضائية إلى محكمة الجزاء في بغداد بتاريخ 1931/01/11، وتم تشكيل لجنة قضائية قانونية من ذوي الاختصاص لشؤون الديانات ولهم متابعات في هذا المجال[90]، وناظر 'الحسني' أمام المحاكم البغدادية، ليثبت حقيقة أصول ديانته الموحدة، والتي لا علاقة

[90] مجلة الصدى المندائية (دون تاريخ) مناظرة تاريخية بين الشيخ دخيل الشيخ عيدان الرئيس الروحي لعموم الصابئة المندائيين والمؤرخ العراقي عبد الرزاق الحسني، ستوكهولم، متوفرة نسخة مصورة أون لاين، انظر: <https://bit.ly/2UxgshE>.

لها بعبادة النجوم والكواكب. وقد جيء بحَكَمٍ ضليع في اللغة الآرامية هو الأب 'أنستاس الكرملي'، حيث قرأ الشيخ 'دخيل' من "الكنزاربا"[91] كتاب المندائيين المقدس والأب الكرملي يترجم، ولجنة كبيرة من الشخصيات الحكومية تنصت، وقاعة المحكمة تغص بجمهور كبير من أبناء الطائفة والمختصين من الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية وشخصيات حكومية وقانونية. وبعد أن سمع الحضور واللجنة القضائية مقاطع من الكتاب المقدس للمندائية انبهروا بمعاني توحيد الخالق، وحكمت بأن المندائيين ليسوا عبدة نجوم بل هم موحدون يعبدون الله الواحد الأحد وأن دينهم سماوي من أقدم الأديان. وجاء في حيثيات القرار أن المؤلف يجهل اللغة الآرامية المندائية ولم يستند إلى مصادر موثوقة كما أنه لم يستفسر من رجال الدين في الطائفة عن ديانتهم. كسب المندائيون القضية ضد 'الحسني'، واعتذر لهم في الصحف العراقية. وبعد أن صار على علاقة وطيدة مع الشيخ 'دخيل' الذي تعرف عبره على المندائية قام بإعادة طباعة كتابه في الطبعة الثالثة (1963)[92] التي صدرت بعنوان *الصابئون في حاضرهم وماضيهم: دراسة مستفيضة تستند إلى مشاهدات شخصية وتتبعات دقيقة*، وأضاف ملاحظة على صدر الصفحة الأولى أسفل العنوان (الطبعة الثالثة)، «مصححة ومنقحة ومضاف إليها معلومات خلت منها الطبعتان الأولى والثانية»،[93]وهو كتاب اعتبره باحثون مرجعًا مهمًّا عن المندائيين[94]. لكن الشيخ 'دخيل' أيضًا لم ينسَ وهو يترافع عن قومه بأنهم موحدون ولا علاقة لهم بالكواكب والنجوم، أن ينسب علماء الجماعة الحرانية البارزين إلى قومه، والذين حكمت المحكمة بافتراق المندائية عنهم.

هذا شاهد قانوني على الافتراق الحراني المندائي، ونضيف إليه ما أثبته الباحثون عن الاختلافات بين الديانة المندائية والمعتقدات الحرانية، فـ'خزعل الماجدي' وهو باحث مختص في تراث «بين النهرين»، يرى أنه (2015: 15): «من المناسب القول إنَّ الحرانيين لا يحتفون مطلقًا بآدم وأبنائه (قابيل وهابيل وشيث)، ولا بنوح وأبنائه (سام وحام ويافث) ولا بإبراهيم، وهذا ما يجعلهم مختلفين عن بقية الديانات التوحيدية والغنصوية ومنها

[91] تعلق الليدي "دراوور" في كتابها على هذه الحادثة بعد أن تذكرها باختصار بأنه ربما لو اصطحب كتابًا آخر لما كان الأمر بهذا الوضوح.

[92] انظر: (الخيون، 2019).

[93] انظر : (الأميري، 2019).

[94] مقدمة المترجم والمحقق جابر أحمد في: برنجي، سليم (1997)

المندائية التي لا يصح مطلقًا وضعها أو دمجها مع الحرانية تحت مصطلح فضفاض هو الصابئة».

أما 'غوندوز' (1994: 192-236) الذي درس عقائد المندائيين والحرانيين، فقد قارن بينهما وعرض خصائص مميزة لمعتقدات الحرانيين لا تظهر عند المندائيين، وأخرى عند المندائيين لا تظهر عند الحرانيين، ووصَّف التعامل المختلف لكل منهما مع بعض العناصر المشكِّلة لمعتقداتهم. بينما 'سيغال' (1963) يرى في خلاصة بحثه «أن الحرَّانيين عبدوا الكواكب، في حين أنَّ صلوات المندائيين تتضمَّن إنكارًا رسميًّا لقوَّة الشمس والقمر». وقد أكد الباحث ورجل الدين المندائي 'عصام الزهيري' هذا الاستنتاج بقوله: «وفي هذا نود القول إن الصابئة المندائيين ليسوا صابئة حرَّان وليسوا عبدة كواكب ونجوم» (2012: 13).

وكما فرَّق 'المسعودي' بين «الصابئة الحرَّانية» و«الكيمارية» الذين ديارهم بلاد واسط والبصرة من أرض العراق، فإن 'الشهرستاني' (1086-1153م) إضافة إلى تفريقه بين الصابئة والأحناف يفرق بين شكلين من الثنيوية، التي تعيد أصل الوجود إلى طبيعتين: النور والظلمة، حيث يَردُّون الشر إلى الظلمة أي عالم المادة، أما النور فيشير إلى عالم الوعي والخير، عندما يفرق بين الثنيوية المجوسية والمندائية. فـ«المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور قديم والظلمة محدثة» (1992: 261). ثم يعدد ما تفرع عنها، مثل: الكيومرتية، الرزوانية، والزرادشتية، التي يظهر جليًّا تأثرها بالتوحيد، ومن ثم خضوعها له تمامًا، فالزرادشتية وإن احتفظت بإلهي النور والظلمة، فإنها جعلتهما مخلوقين كليهما للإله الواحد. أما الشكل الثاني الذين تمثلهم المانوية فيقولون بأزلية النور والظلمة، بخلاف المجوس الذين قالوا بحدوث الظلام، بينما يقول هؤلاء بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر (سابق:261-268). ويعدد ويشرح منها: المزدكية، الديصانية، المرقيونية، والمانوية، التي ينقل عنها على سبيل المثال: «إن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين، أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا» (سابق: 268-281). إذًا، فالمندائية هي إحدى الديانات الثنيوية التي تقول بأزلية النور والظلمة وافتراقهما بالجوهر، أما المانوية فقد انشقت عن

المندائية التي هي الأصل العميق لها، ويقدم إلينا 'الشهرستاني' تفريقًا إضافيًّا بين المندائية وسواها من العقائد بما فيه الحرانية رغم قوله بصابئيتهم لا حنيفيتهم.

بعد قراءة ما أورده الباحثون إضافة إلى مناقشة استنتاجاتهم، نرى أن التشابك الحراني المندائي يأتي لعدد من الأسباب:

أولها: أن أحد أسباب الخلط المستمرة هي وجود اسم «حرَّان» في *ديوان حران كويثا المندائي*، لكن الكتاب نفسه يربطها بـ"مصب الفرات" وليس بـ"أعاليه"، ونتيجة شهرة «حرَّان» التي في أعالي الجزيرة تم تفسيرها على أنها «حرَّان» ولو كان المندائيون يعنون «حرَّان» لما أضافوا "كويثا" إلى الموضع، لكنهم أضافوه للتمييز عن «حرَّان» المشهورة، أما ترجمة «حران كويثا» من المندائية إلى العربية ليصبح معناه "حران الداخلية" فهذا لا يؤكد أنها المدينة المعنية بل يؤكد العكس. إذ أن «كوثى» موضع شهير في العراق ما زال قائمًا، بل هناك اكتشاف لحجر فيها نُقش عليه اسمها، كما ذكرها المؤرخون والبلدانيون العرب في مؤلفاتهم، فـ'ياقوت الحموي' في معجم *البلدان*، يورد أنها «بسواد العراق في أرض بابل»[95] بل إنه يروي حديثًا منسوبًا إلى علي بن أبي طالب، الخليفة الرابع للمسلمين: يرد فيه: «... سمعت عليًّا يقول: من كان سائلًا عن نسبنا فإننا نبط من كوثى»، كما ذكرها 'الطبري' في *تاريخ الأمم والملوك* في سبعة مواضع، وذكرها 'ابن الأثير' و'البلاذري' و'ابن الجوزي' و'المسعودي' و'الأصفهاني' و'الزمخشري' ويذكرون نهرًا باسمها أو هي على اسمه "نهر كوثى"، وتشير هذه المصادر إلى ارتباطها بـ'إبراهيم الخليل' كمكان ولادة، فمع «اختلاف الباحثين في تعيين مكان ولادة إبراهيم الخليل فإن أكثرهم متفق على أنه كان في كوثى قرب بابل» (سوسة، 1986: 331). وبرأينا فإن هذا الارتباط هو الذي جعل الدارسين للتاريخ المندائي يخلطون بينها وبين «حرَّان» الشهيرة التي في «الجزيرة»

وثانيها: أن وجود بعض التشابه بين الديانة المندائية والمعتقدات التي تنسب إلى الجماعة الحرانية، ساهم في هذا الخلط، فعلى سبيل المثال يعتبر المندائيون الكواكب والنجوم مسكنًا للملائكة المعصومة، ويُعتبر الاتجاه نحو النجم القطبي أحد شعائرهم

[95] يضيف في شرحه عنها: "وكوثى العراق كوثيان: أحدهما كوثى الطريق والآخر كوثى ربّى وبها مشهد إبراهيم الخليل، عليه السّلام، وبها مولده، وهما من أرض بابل، وبها طرح إبراهيم في النار"، كما يضيف كوثى ثالثة هي دار في مكة كانت محلة لبني عبد الدار يقال لها كوثى.

الدينية، وبالتالي فهم يجلّون النجوم لكن ليس لذاتها ولا لدرجة العبادة، وكذلك هناك علاقة بين المعتقدات الحرانية والكواكب التي بنوا لها الهياكل. ونحن نعتقد أن التشابهات ناتجة عن جذر مشترك هو الديانات السومرية التي ينتسب إليها الحرانيون وأخذت منها كل الأديان.

وثالثها: اشتراك الجماعتين في الصمت عند تناول فقهاء المسيحية والإسلام لاحقًا معتقداتهم ومهاجمتها، إذ تبنت الجماعتان السريةَ المطلقةَ حول عقائدهم ولم ينخرطوا في الجدل أو في الدفاع عن أنفسهم إلا فيما ندر. وقد أصبح الخلط بين الحرانيين والمندائيين والصابئة يقدم حماية لكلا الجماعتين، فتم تجاهله أحيانًا وتبنيه في أحيان أخرى من أعضاء في هذه الجماعات. وهكذا نرى أن المندائيين لا يعرِّفون أنفسهم بالصابئة بل هي تسمية نشأت عن جوارهم وقد تمسكوا بها لأنها تعطيهم قدرًا من الحماية بعد حكم الإسلام لمناطق عيشهم. أما ديانتهم فهي مفارِقة للمعتقدات الحرانية التي تتمحور حول الإله «سين»، إله القمر الحرَّاني، التي بقي لها أتباعها وأماكن ممارسة طقوسها وعباداتها بعد العصر الإسلامي وحتى اجتياح المغول، وأن التشابه في بعض الجوانب بين الديانة المندائية والمعتقدات الحرانية هي اشتراك الاثنين في جذر بعيد هو المعتقدات السومرية.

الحرانيون والأحناف

وإذا كان الاختلاف على من يكون 'الصابئة' ما زال يترك مفاعيل واقعية، ويقود في بعض الأحيان إلى إخفاء بعض الحقائق توجسًا وخيفة، فإن الجدل حول 'الأحناف' وهل هم وثنيون أم توحيديون مسلمون أو يهود، قد يبدو جدلًا بحثيًّا بلا تبعات، لكنه ما زال موضع خلاف بين المعتقدين بالإسلام والمعتقدين باليهودية والمسيحية.

قال 'ابن حزم': «والدين الذي انتحله الصابئون أقدم الأديان على وجه الدهر والغالب على الدنيا إلى أن أحدثوا فيه الحوادث فبعث الله تعالى إليهم إبراهيم خليله عليه السلام بالدين الذي نحن عليه الآن» (أبو الفداء، 1998).

ففي المصادر العربية وعلى رأسها *القرآن* ترد «الحنيفية»[96]،[97] كدين توحيدي لـ'إبراهيم' «مَا كَانَ إِبْرٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ» (آل عمران:67)، لكن "الحنيف" [حنفو] بحسب السريانية هو "الوثني"، "الهمجي"، "غير المتمدن"، وبالعبرية "الكافر المهرطق الوثني الدنس". ويرد في رسالة منسوبة إلى 'عبد المسيح الكندي' الذي عاش في القرن التاسع الميلادي[98]، في حديثه عن 'إبراهيم' الذي

[96] ذكرت الحنيفية في القرآن في اثنتي عشرة آية: 1- (حُنَفَاءَ للهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴿31﴾ سورة الحج) 2- (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴿5﴾ سورة البينة). 3- (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿135﴾ سورة البقرة). 4- (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿67﴾ سورة آل عمران). 5- (قُلْ صَدَقَ االلَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿95﴾ سورة آل عمران). 6- (وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴿125﴾ سورة النساء). 7- (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿79﴾ سورة الأنعام). 8- (قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿161﴾ سورة الأنعام). 9- (وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿105﴾ سورة الأنعام). 10- (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿120﴾ سورة النحل). 11- (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿123﴾ سورة النحل). 12- (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿30﴾ سورة الروم).

[97] ورد في حديث للنبي محمد أورده البخاري في صحيحه أن "أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة". وهناك روايات مختلفة للحديث بأسانيد صحيحة في مجملها (وفقًا للفقهاء) تؤكد أن الحديث صحيح.

[98] الطبعة التي بين أيدينا من الرسالة مأخوذة عن الطبعة الثانية للرسالة الصادرة في لندن 1887، وقد قدمها "ويليام مويلر". تحدد هذه الطبعة تاريخ الرسالة بدقة بعام 861 في عهد الخليفة العباسي المأمون، لكن المأمون توفي عام 833م في طرسوس التركية الآن.

يقدسه المسلمون باعتباره حنيفًا مسلمًا[99]: «فترك إبراهيم الحنيفية التي هي عبادة الأصنام، وصار موحِّدًا مؤمنًا، لأننا نجد الحنيفية في كتب الله المنزلة اسمًا لعبادة الأصنام» (2006: 40)، وهو ما يؤكد أن استخدام اللغة السريانية لـ [حنفو] للدلالة على الوثني، ليست مجرد دلالة لغوية، بل هي نتاج مفهوم اعتقادي وكذلك العبرية. وقد جاء في الرسالة المنسوبة إلى 'عبد المسيح'، والتي يدعو فيها 'عبد الله بن إسماعيل الهاشمي' إلى اعتناق المسيحية، ردًّا على رسالته التي يدعوه فيها إلى اعتناق الإسلام، ما يلي:

«فقد علمنا يرحمك الله، أنَّ إبراهيم إنما كان نازلًا بحران مع آبائه تسعين سنةً، لم يعبد إلا الصنم المسمَّى العزَّى، وهو المعروف بحران، المتخذ على اسم القمر، لأن أهل حران إنما كانوا يعبدون هذا الصنم وتلك بقية قائمة فيهم إلى هذه الغاية لا يكاتمون بها ولا يسترون منها شيئًا غير القرابين التي يتخذونها من الناس فإن ذبح الناس لا يتهيأ لهم اليوم جهرًا بل يحتالون فيه فيفعلونه سرًّا فكان إبراهيم يعبد الصنم حنيفًا مع آبائه وأجداده وأهل بلده، كما أقررت أنت أيها الحنيف وشهدت بذلك عليه، إلى أن تجلّى الله عليه «فَآمَنَ بِالرَّبِّ فَحَسِبَهُ لَه بِرًّا[100]». زال عن الحنيفية التي هي عبادة الأصنام وصار موحدًا مؤمنًا لأننا نجد الحنيفية في كتب الله المنزلة اسمًا لعبادة الأصنام فورث ذلك التوحيد إسحق، الذي هو ابن الموعد، وهو الذي قرَّبه لله ففداه الله بالكبش من الفدية، لأنه هكذا أمره الله وقال: «خُذِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ، الَّذِي تُحِبُّهُ، إِسْحَاقَ، وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمُرِيَّا، وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَقُولُ لَكَ»[101] (2006: 40).

كما يذكر 'ابن ميمون' في *دلالة الحائرين*(2012: 580): «معلوم أن أبانا ابرهيم عليه السلام نشأ في ملة الصابئة ومذهبهم أن ليس ثمَّ إله إلا الكواكب».

كما أن قراءة سريعة للآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر 'الأحناف' و«الحنيفية»، تؤكد على مسألتين: الأولى ربط «الحنيفية» بـ'إبراهيم' الذي يسميه المسلمون "أبا الأنبياء"، والثانية التأكيد على أن «الحنيفية» توحيدية وليست ديانة شركية. ورد 'إبراهيم' في *القرآن* في 69 آية ترد في 25 سورة، منها واحدة باسمه، ما يشير إلى مركزيته الإسلامية، ناهيك

[99] سورة البقرة 135/2، وكذلك سورة آل عمران 67/3.
[100] التّكوين 6/15.
[101] التكوين 2/22.

عن اليهودية، وقد ارتبط ذكر 'إبراهيم' و«الحنيفية» في *القرآن* بنفي الشرك عنه بشكل واضح وقاطع، وهو ما يعني أن *القرآن* عندما ينفي هذا الشرك فهو يقدم رواية جديدة تصحح رواية قائمة كان على علم بها هي الرواية اليهودية المسيحية. إن النصوص الإسلامية تذكر رحلة 'إبراهيم' من عبادة الأصنام والكواكب إلى التوحيد، وتصف الدين التوحيدي الذي استقر عليه 'إبراهيم' بأنه "الحنيفية»، بينما النصوص المسيحية التي تعترف أيضًا برحلة 'إبراهيم' من عبادة الكواكب والأصنام إلى التوحيد تطلق على الفترة التي كان فيها 'إبراهيم' يعبد الأصنام «الحنيفية» وصارت مرادفًا لـ"الوثنية"، وهو ما نفاه الإسلام كليًّا، مؤكدًا أن «الحنيفية» هي أصل الإسلام.

إن تعريف «الحنيفية» و'الأحناف' لدى اليهود والمسيحية والإسلام خلق مساحة من الالتباس لتعريف الجماعة الحرَّانية، فقد أطلق على الجماعة الحرانية الـ "حنفو" من السريان المسيحيين باعتباره مطابقًا للجماعة الوثنية، مأخوذة من العبرية لفظًا ومعنًى، وهي تسمية يقرها المسلمون لكنهم يبدلون دلالتها بوصفها مطابقة للتوحيد الذي هو دين 'إبراهيم'، وهو ما جعل الحرانيين يقبلونها. هذا نراه عند 'ثابت بن قرة الحراني'، أحد زعماء الحرانيين وأبرز أعلامهم، حيث يستخدم مفردة (حنفو) باللغة السريانية للدلالة على جماعته في عهد الدولة العباسية في مرافعة شهيرة باللغة السريانية، توقفنا عندها في فقرات قادمة من هذا الكتاب.

'الشهرستاني' (479-548هـ) (1086-1153م) في كتابه: *الملل والنحل*، أنه في زمن 'إبراهيم' كانت الفرق «راجعة إلى صنفين، إحداهما الصابئة والثانية الحنفاء» (1992: 257-258). وقد فرَّق بين 'الصابئة' و'الحنفاء' حيث أن «الصابئة تدَّعي أن مذهبنا هو الاكتساب، والحنفاء تدَّعي أن مذهبنا هو الفطرة، فدعوة الصابئة إلى الاكتساب، ودعوة الحنفاء إلى الفطرة» (سابق: 289). ويشير 'ابن تيمية'، تَقِيُّ الدِّينِ أَبُو الْعَبَّاسِ النُّمَيْرِيُّ الْحَرَّانِيُّ' (1263-1328م) المولود في «حرَّان» في كتابه: *الرد على المنطقيين* (1993: 42) تحت عنوان: "حران دار الصابئة"، إلى أن «لصابئة نوعان: صابئة حنفاء موحدون وصابئة مشركون. فالأولون أثنى عليهم الله»، حسب أعمالهم. ويضيف: «وهذا بخلاف المجوس والمشركين، فإنه ليس فيهم مؤمن». وقال'ابن البهلول'، في *كتاب الدلائل* أن الحنفاء الحرَّانيين المسمين بالصابئين هم بحرّان (1987: 247).

المصادر المسيحية تطابق بين «الحنيفية» التي هي معتقد إبراهيم وعبادة الإله «سين»، وتؤكد هذه المصادر أن 'إبراهيم' كان يتبع معتقد الجماعة الحرانية قبل أن يطرد منها لإصابته بالبرص، حيث كانوا يتطيرون ممن يصاب به ويعتبرونه نجسًا، إضافة إلى ارتكابه معصية أخرى بحسب معتقداتهم باختتانه، قبل أن يعود تائبًا. 'البيروني' في *الآثار الباقية عن القرون الخالية* وفي باب "القول على تواريخ المتنبئين"، ينقل عن كتاب 'ابن سنكلا النصراني'، لكن لا يفوته أن يوضح أنه قصد بهذا الكتاب نقض نحلتهم، الذي يرد فيه «أنَّ إبراهيم ترك طائفتهم لأن البرص ظهر على غرلته، وكل إنسان عانى من هذا المرض كان يعتبر نجسًا ويعزل عن المجتمع. ولذلك قطع غرلته أي ختن نفسه. ثم، وهو في هذه الحالة دخل أحد هياكلهم المخصصة للعبادة وسمع صوتًا يكلّمه قائلًا: إبراهيم، أنت ذهبت عنَّا بخطيئة واحدة ورجعت إلينا بخطيئتين، ابتعد عنَّا ولا ترجع إلينا مرة أخرى. وامتلك إبراهيم الغضب لهذا، وكسر الأصنام إلى شظايا وترك طائفتهم. وبعد هذا ندم إبراهيم على ما فعل، وأراد أن يضحِّي ابنه إلى كوكب المشتري، الذي عندما علم بصدق توبته قبلها وفداه بكبش». وقضية ختان 'إبراهيم' يثبتها العهد القديم في سفر التكوين[102]، أما التطير من البرص الذي اعتبر مرضًا معديًا، فمبثوث في عدد من أسفار العهد القديم[103]. وقد ورد في كتاب *الفلاحة النبطية* أن سبب قدوم 'إبراهيم' من «كوثا ربَّا» إلى «حرَّان» لئلا يفسد الناس فتفسد السياسة عليه، أي ملك بابل، بسبب تشكيك 'إبراهيم' في الإله الشمس، حيث يورد حوارًا مطولًا بين 'إبراهيم' الذي خالف الجماعة ورأى أن الأفعال في الأرض كلها من فعل فاعل أقوى من الشمس وأعظم شأنًا. ويذكر أن 'إبراهيم' تم سجنه بسبب معتقداته هذه وظل يجادل معتقدات قومه وهو في السجن، فتم نفيه من الملك إلى «حرَّان» (1995: 264- 265). ورواية النفي التي يذكرها كتاب *الفلاحة* لـ'قوثامي' وترجمه 'ابن وحشية الكسداني النبطي' في القرن العاشر الميلادي غير شائعة في المصادر البحثية حول 'إبراهيم' المتنازع عليه بين الأديان.

يشكل 'إبراهيم' مفصلًا عقائديًّا بين أديان المنطقة التوحيدية وغير التوحيدية، وبغض النظر عن الوقائع التاريخية فإن دراسة التنازع الديني على 'إبراهيم' قد تفضي إلى اكتشافات غير معروفة في تاريخ الأديان. في الوقائع التأريخية، فإن مكان ولادة 'إبراهيم'

[102] سفر التكوين 17:24.
[103] سفر اللاوين: 13:47.

غير محسوم وتتنازعه آراء شتى، بعضها يستند إلى الأيديولوجيا وليس إلى البحث العلمي. يذكر النص التوراتي أن 'إبراهيم' وأسرته هاجروا إلى «حرَّان» من «أور الكاسديم»[104] بالنص العبري **אוּר כַּשְׂדִּים** , Ur kasdim التي ترجمت الكسدانيين بلغة العرب، بينما الترجمة السبعينية للكتاب اليهودي المقدس إلى اليونانية استخدمت المفردة Χαλδαίων وتلفظ "كالديون" وهي مشتقة من الكلدانيين ومنها تُرجمت إلى اللغات الحديثة. والسبب في البحث عن «أور الكسدانيين» هو التناقض التاريخي الذي يخلقه نسبة «أور» إلى 'الكلدان' الذين ظهروا بعد القرن العاشر قبل الميلاد بينما سردية *التوراة* عن 'إبراهيم' يفترض أنها تدور في زمن أقدم بحوالي ألف سنة.

هناك نظريات متنوعة حول «أور» الواردة في *الكتاب المقدس* ومكانها، وكذلك «حرَّان» التي نُفي إليها، فبعض الباحثين ينسب «أور» الوارد ذكرها إلى أعالي «بين النهرين»، أي أعلى من «حرَّان» شمالًا أو باتجاه الشمال الغربي أو الشرقي، في محاولة لإيجاد تفسيرٍ لمسار رحلة 'إبراهيم' وعائلته غير المنطقي، كما هو مذكور في *التوراة*، والذي كانت وجهته من مكان إقامته إلى «أرض كنعان» التي لا تقع «حرَّان» على طريقها. من الباحثين من فسر مفردة «أور» الواردة في النص على أنها تعني "مدينة" اعتمادًا على ي لدى اليهود المسيحيين في إثيوبيا والذي اعتبر لاحقًا غير قانوني، لكن الاتجاه البحثي العام يربطها بـ«أور» السومرية[105]. كتاب *الفلاحة النبطية* وهو كتاب قديم من تراث الكسدانيين يرى باحثون أنه قد يعود إلى الألف الثاني قبل الميلاد بينما يرى آخرون أنه كتب على فترات مختلفة تنتهي بالقرن الثالث الميلادي[106] يُنسب إلى 'قوثامي الكسداني'، وبغض النظر عن الجدل حول المقصود بـ«أور الكسدانيين» في *الكتاب المقدس*، يقدم *الفلاحة* تفسيرًا لهذه الرحلة بربطها بالنفي. وقد يكون 'إبراهيم' قد اختار مدينة «حرَّان» كمنفًى أو فرضت عليه لكن الكتاب يؤكد أنه نفي إليها من ملك بابل. ومن المفيد التذكير بأن المدونات العربية أطلقت على ملوك الأقوام القديمة "ملوك بابل" دون تفريق.

[104] يرد ذكر "أور الكسدانيين" في العهد القديم أربع مرات: سفر التكوين:11:31، سفر التكوين: 11:28، سفر التكوين: 15:7، سفر نحميا 9:7.
[105] انظر للجدل حول مكان أور (Hoskisson، 1989).
[106] توقفنا عنده بشكل مفصل في فقرة قادمة من هذا الكتاب.

في الوقائع التأريخية هناك جدل أيضًا حول الفترة التي عاش فيها 'إبراهيم' حياته، وقد حاول 'مات ماكليلان' (2012) اكتشاف خلفية حياة 'إبراهيم' في بلاد «بين النهرين» والفترة التي عاش فيها هناك استنادًا إلى المكتشفات الأثرية ومرويات سفر التكوين، واستعرض معظم آراء الباحثين، وقد وصل إلى أن معظمهم يؤرخون لـ'إبراهيم' إما في فترة "أور الثالثة" أو فترة "إيسن-لارسا"، أي أنهم يرجحون أنه عاش في فترة ما بين 2100-1900 ق.م. ولكن باحثين آخرين و'ماكليلان' نفسه يضع احتمالًا أبعد من هذه الفترة، إذ يبدو له ممكنًا على ضوء الوقائع التي ذكرتها الكتب اليهودية المقدسة، وما كشفته ألواح مملكة «إيبلا»، أن يكون 'إبراهيم' قد عاش في الفترة بين الأسرتين الفرعونيتين الثانية والسادسة (2890 2180 ق.م.) وهو ما يقابل فترة مبكرة من التاريخ الرافدي، ويصل في النهاية إلى أن الدراسات تُظهِر أن حياة إبراهيم كانت متزامنة مع فترة السلالات المبكرة في بلاد «بين النهرين» التي سبقت الإمبراطورية الأكدية، ويرى أن يكون هذا الاستنتاج يسمح بفهمٍ أكثر وضوحًا للخلفية الثقافية لروايات سفر التكوين.

إن التنازع على الفترة التي عاش فيها 'إبراهيم' قبل هجرته أو نفيه إلى «حرَّان» وتحديدها أمرٌ مهم ليس فقط لتحديد المكان الذي هاجر منه، بل أيضًا لتحديد العقائد التي تحول منها وإليها وفقًا لروايات الأديان. إذا أخذنا برواية *الفلاحة النبطية* فإن 'إبراهيم' تحول عن عبادة الشمس كإله في بلاد «بين النهرين» التي نُفي منها بسبب ذلك إلى «حرَّان». بناء على هذا الدليل الذي يؤكده *القرآن*: «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (الأنعام 78)، فإن الأرجح أن 'إبراهيم' عاش في ظل فترة سلالة 'لاريسا' التي حكمت بعد انهيار السلالة الثالثة التي حكمت «أور» وأعادت سومريتها، و بدأ حكمها 2004 ق. م. وإن كان هناك مُلك أقدم من ذلك. لكن «لارسا» حكمت «سومر» و«أكدْ» ومن ضمنها «أور» حيث توسعت في عهد ملكها الخامس المسمى 'لبت- عشتار' (1934-1924 ق.م.) حتى أنهى حكمها الغزو البابلي في العام 1763 ق.م. رغم محاولة 'ريم سين الثاني' من سلالة 'لاريسا' استعادة بلاده من البابليين. وهذا الترجيح مبنيٌّ على كون «لارسا» Larsa في سومر كانت أحد مركزين رئيسيين لعقيدة الإله "الشمس Shamash" حيث كان الثاني في «سيبار» Sippar

في «أكد»[107]. يأتي ذلك بالاستناد إلى الدليل اللاهوتي الذي يؤكد عبادة 'إبراهيم' للشمس وتحوله عنها، والدليل التاريخي الذي يقدمه كتاب *الفلاحة النبطية* بأن

'إبراهيم'جادل قومه بـ"ديانة الشمس" ومكانتها وقد تحول عن عبادتها، ونُفي لهذا السبب. ومن المفيد أن نذكر أن الجدل الذي يقدمه كتاب *الفلاحة النبطية*، الذي دار بين إبراهيم وقومه هو جدل علمي في المقام الأول حول تأثير الشمس على الكون، ولا يحتوي على الجدل اللاهوتي اليهودي الإسلامي. وهذا كان منطقيًّا لأن فترة "إيسن ـ لارسا" أعادت الثقافة واللغة السومرية وشهدت نهضة علمية.

وفقًا للرواية اليهودية والمسيحية والإسلامية فإن 'إبراهيم' قد تحول من عقيدة إلى عقيدة، وهناك تنازع يهودي - مسيحي، من جهة، مع الإسلام من جهة ثانية، على دين 'إبراهيم' قبل تحوله وعن الدين الذي تحول إليه. ولمقاربة هذه المسألة التي تعاني من روايات متناقضة، تثبت الروايات المختلفة أن 'إبراهيم' قد خاض جدلًا مع قومه بشأن دينهم، لكن هذه الروايات اللاهوتية لا تذكر تفاصيله، وتجمله في عبادة الكواكب وأصنامها التي تمثلها في المعابد، لكن هذا لا يحدد دينًا أو عقيدة محددة، فعلى اختلاف الآلهة المعبودة في الرافدين، وخارجها، كانت جميعها ترتبط بالكواكب وقوى الطبيعة وتمثلها على الأرض بشكل مجسد في المعابد الهياكل والأصنام، وهو المسار الذي خطه السومريون لطبيعة الأديان. لكن نص *الفلاحة النبطية* يحدد الديانة التي كانت سائدة لدى قوم إبراهيم، وهي عبادة الشمس: الإله السومري الزراعي، الذي أعادته «لارسا» مع مجمل تبنيها للحقبة السومرية، والجدل الطويل الذي يدور بين 'إبراهيم' وقومه الوارد في *الفلاحة النبطية* يتحدث عن هذا الإله تحديدًا. إذن نحن أمام تحديد دقيق للعبادة التي هجرها 'إبراهيم'. وسنتجاهل رواية الأصنام والهياكل لدى المعتقدات اللاحقة المرتبطة بـ'إبراهيم'، ذلك أنها كما أسلفنا لا تقود إلى نتائج ذات مغزى في تحديد الديانة أو المعتقد لأنها شائعة عند جميع الديانات التي سبقت ما أطلق عليها الديانات التوحيدية. إذًا فالسياق الوارد عن جدل 'إبراهيم' مع قومه سواء في الروايات اللاهوتية أو الروايات التاريخية أنه تحول عن عبادة الشمس، ذهب إلى عقيدة الإله الأعلى، الفاعل الأقوى

[107] عن الإله الشمس ومراكز عبادته انظر: Shamash, Encyclopaedia Britannica

والأعظم شأنًا من الشمس، وكان الإله «سين» الإله القمر قد حمل هذه الصفات منذ العهد الأكدي وخصوصًا في عهد 'نارام سين' محبوب الإله «سين». في الفترة التي رجحنا فيها نفي إبراهيم' أو هجرته إلى «حرَّان» والتي تتراوح بين عهد الملك 'لبت - عشتار' (1934 ق.م.) وحتى انتهاء حكم اللارسيين بعد الغزو البابلي في العام 1763 ق.م. كان الإله «سين» إله القمر الحرّاني يظهر في النقوش والمعاهدات حيث كان إلهًا بارزًا وأُسبغت عليه الصفات التعظيمية القصوى التي أُعطيت لإله. وسواء نفي 'إبراهيم' إليها أو اختارها فإن الأمر يتعلق باختياره الإله «سين» الإله القمر. لقد اعتنق عقيدة الحرّانيين الأحناف بغض النظر عن دلالاتها المختلفة عند الأديان، هذا ما تقره جميع الروايات اللاهوتية. إذًا لقد تحول 'إبراهيم' من الاعتقاد بالإله 'الشمس' إلى الاعتقاد بالإله 'القمر' الذي ساد كإلهٍ أعلى لآلاف السنين. عبد 'إبراهيم' اللّهَ تعالى، الذي هو فوق جميع الآلهة وخالق السموت والأرض وهذا ما كان يمثله الإله «سين» في مناطق واسعة وعصور مختلفة. أطلقت اليهودية والمسيحية السريانية على أتباع الإله «سين»: 'الأحناف' أي الوثنيين، وجعلت محور عقيدتهم عبادة الأصنام والكواكب [بينما هي ديانة زراعية متكاملة الأركان] وكان 'إبراهيم' منهم، لكنها تضيف تفصيلًا بسيطًا هو أنه خرج عنهم إلى مُعتَقَد التوحيد اليهودي [والمسيحي لاحقا]. لكن سيرة 'إبراهيم' وأسرته في المصادر اللاهوتية تعطي أدلة واضحة على بقاء 'إبراهيم' على ديانة الله تعالى خالق السموات والأرض، كما يوصف الإله سين، لكنها فصلتها عن ديانة الإله «سين» «الحنيفية»، التي وصمتها بالوثنية، وجعلت له ديانة أخرى ذات معتقد توحيدي. الرواية الحرّانية التي ينقلها 'البيروني'، تؤكد أن 'إبراهيم' كان من أتباع الإله «سين» في «حرَّان»، وبقي على ديانتهم، بعد معصية ارتكبها أعقبتها توبة نصوح.

الإسلام جعل الديانة التي تعبد الله تعالى فاطر السموات والأرض، ويسمى أتباعها 'الأحناف' الجذر الأساسي لمعتقد التوحيد، وجعل 'إبراهيم' السلف الذي انحدرت منه العقيدة الإسلامية، فخصَّه *القرآن* بسورةٍ من 52 آية باسمه وذكره في 24 سورة إضافية، بل نسب تسمية أتباع الإسلام بالمسلمين إلى 'إبراهيم': «مِّلَّةَ أبيكم إبراهيم هو سمَّاكم المسلمين مِنْ قَبْلُ» (الحج: 78). فالإسلام مثل المسيحية أقرّ بأن إبراهيم كان حنيفاً، أي أنه على ديانة الحرانيين التي تعبد الإله القمر؛ الإله سين. لكن الإسلام أيضًا فصل اللّهَ تعالى عن الكواكب وجعله إلهًا متعاليًا عليها، فقد كان الحرانيون قبيل الإسلام يقدسون

الإله «سين» الذي عبده العرب باسم الله ويمثله القمر مع الإله الشمس والزهرة لكن الإسلام استنكر ذلك «لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللهِ ءَالِهَةً أُخْرَى قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (الأنعام 19) وبهذا فإن ما فعله الإسلام هو عبادة الله تعالى وحده ونفي الكواكب التي كانت ترافق القمر «قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ» (الأنعام 164)، ثم تجريد الله تعالى وفصله عن القمر بشكل تام.

'يوال ناتان' الباحث في ديانة الإله «سين»، التي كان مركزها «حرَّان»، يوضح علاقتها بالإسلام، في عمله الضخم *ديانة القمر التوحيدية* (2006)، ويتوقف عند هذا النزاع اليهودي الإسلامي المسيحي حول الأحناف والحنيفية، الذي وجد الحرانيون أنفسهم وسطه، ويتمحور حول 'إبراهيم'. ومن وجهة نظره فإن المسلمين نازعوا اليهود والمسيحيين على 'إبراهيم' وتبنوه من نقطة تاريخية أسبق من تبني اليهودية [والمسيحية بالتبعية] له، من عند إيمانه «الحنيفية»، وقد وافق اليهود والمسيحيون على تبني محمدٍ ديانةَ 'إبراهيم' الحنيفية، فهم على عداء معها، فأصل "حنيف" في العبرية والسريانية هو "الوثني"، إضافة إلى معانٍ تحقيرية أخرى، فلِمَ ينازعوا محمدًا على حنيفية 'إبراهيم'، بل إن 'إبراهيم' بالنسبة إلى اليهودية والمسيحية مجرد "مُلهَم" تلقى الوعود من الرب بعد أن عبد الإله خالق السموات.

النبي 'محمد' وصف حنيفية 'إبراهيم' بأنها التوحيد، ومثَّل رفضُ اليهود والمسيحيين لها تمييزًا إضافيًّا لها، فهم لم يؤمنوا بتوحيدية 'إبراهيم' ورفضوها، وهذا ما يرد نصه بوضوح في *القرآن*، الكتاب المقدس لدى المسلمين: «قُلْ إِنَّنِى هَدَانِى رَبِّى إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (الأنعام 161)، وإذا كانت اليهودية والمسيحية ترى أن «الحنيفية» هي عبادة الكواكب والأصنام، فالإسلام نزَّهها عن ذلك: «إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ» (الأنبياء 52) وقال إن 'إبراهيم' ترك عبادة الأصنام وحطمها. يقر 'يوال' بأن النبي 'محمد' كان يعلم بالرواية اليهودية المسيحية حول 'إبراهيم'، بل إنه يؤكد على معرفة المسلمين بـ«الحنيفية»، وهذا لا يحتاج إثبات فقد كانت «الحنيفية» [التي أطلقت على أتباع ديانة الإله سين منتشرة في الجزيرة العربية وأصقاع واسعة من العالم، لكنهم قرروا دحض الرواية اليهودية المسيحية حول شرك «الحنيفية». المصادر والأدبيات الإسلامية تقر هذه المعرفة فهي

تذكر وجود طائفة من الأحناف في مكة، تقول مصادر إن منهم 'عبد المطلب'، جد الرسول 'محمد'.

يضع 'يوال' خارطة توضح المناطق التي تنتشر فيها عبادة الإله «سين» قبل الإسلام، توضح أنها كانت منتشرة في الجزيرة العربية وكان الإله «سين» يعبد فيها باسم 'الله' أو 'الله تعالى'، وكانت العرب تطلق على أتباع الإله «سين»: 'الأحناف'، التي اعتمدها المسلمون وأبدلوا دلالتها اليهودية المسيحية لتعني التوحيد. لكن المعضلة التي واجهت المسلمين لاحقًا هي ظهور الحرانيين على مسرح الأحداث وبقاء ارتباطهم بالإله «سين» وبقية الكواكب، ولحل هذه المعضلة قسم الفقهاءُ المسلمون الحرانيين إلى طائفتين، واحدة موحدة هم الأحناف والأخرى مشركة تعبد الكواكب. ذلك أن العرب المسلمين كانوا على معرفة بديانة الإله «سين» التي أخذت اتجاهًا توحيديًّا منذ 'نابونائيد' الذي أقام مركزًا لعبادة الإله «سين» في صحراء "تيماء» ونقل إلى الجزيرة العربية عبادته باسم 'الله تعالى'، وتطور هذا الاتجاه حتى قبيل ظهور الإسلام. فالنبي 'محمد' عندما أعاد جذر حنيفية 'إبراهيم الحرّاني' إلى التوحيد، كان يقيس على الأحناف الذين بجواره، الذين يعبدون الإله «سين»، الذي عبده 'إبراهيم'. وقد ارتبك تفسير الفقهاء لبقاء الأحناف الحرانيين على معتقداتهم الأصلية التي تعتبر الكواكب جزءاً منها رغم علو شأن الإله الأعلى القمر «سين»، فقالوا إن منهم المشركين ومنهم المؤمنين. ويشكل هذا بالطبع حلًّا عقائديًّا لتبني الإسلام للحنيفية فلا يمكن أن يكون ذلك منطقيًّا دون تفريقها عن الهياكل والكواكب التي ذم عبادتها كما ورد في النص القرآني. لكن الإسلام احتفظ أيضاً ببقية الكواكب وأوكلها للملائكة الربانيين.

إذن فالحرانيون الذين سمُّوا بالأحناف من اليهودية والمسيحية ولاحقًا من الإسلام، لم ينتجوا هذه التسمية عن أنفسهم، بل أنجزها اللاهوت التوحيدي اليهودي-المسيحي، ويعني بها (الكفر والهرطقة والوثنية)، بينما تعني (عقيدة التوحيد) عند الإسلام. يقر الإسلام بأن مصدره الأصلي عقيدة الأحناف الحرانيين بنصوص واضحة لا جدل عليها، وسنلاحظ هذا التقارب بين العقيدة الإسلامية وعقيدة الإله «سين» التي سماها الإسلام «الحنيفية» في الشرائع والأحكام والعبادات وحتى الطقوس عندما نقارب المعتقدات الحرانية.

إذن فالعداء المسيحي للحرانيين ومهاجمة ديانتهم والحط منها، بدأ منذ تشكل المسيحية، مستلهمًا جذور هذا العداء من اليهودية، على الرغم من أن عددًا من الباحثين يرجعون هذا العداء إلى آباء الكنيسة الأوائل، فإننا في الفقرة التالية أوضحنا أن جذر العداء المسيحي لديانة الإله «سين» إله القمر الحراني، كرَّسه الرسول 'بولس الفريسي' اليهودي منذ بدايات التبشير المسيحي وتصاعد مع انتشارها.

الحرانيون وبولس الرسول

يرى معظم الباحثين أن عداء المسيحية الناشئة للحرانيين بدأ مع الكتاب المسيحيين السريان وآباء الكنيسة الأوائل، لكننا نجادل بأن العداء للحرانيين الذين قاوموا المسيحية ورفضوا تصديقها بدأ قبل ذلك، نشأ في اليهودية وتواصل بشكل أكثر حدة مع التبشير بالمسيحية كدين متصل باليهودية، وتحديدًا مع 'بولس الرسول'، 'شاول الطرسوسي' (تتراوح ولادته بين 5-15م بينما يعتقد أنه توفي 64 أو 67م)[108] وعرف برسول الوثنيين، إذ أنه وسَّع التبشير المسيحي ليشمل الأقوام غير اليهودية، ممن يطلق عليهم إجمالًا "الوثنيون". في الفقرة التالية قدمنا استعراضًا تاريخيًّا مكثفًا للحقبة الرومانية اليهودية التي عاشها 'بولس' والظروف التي كانت محيطة به عندما كتب رسالته الثانية لأهل «لثيسالونيكي» وسنقدم قراءة تأويلية جديدة لهذه الرسالة مرتبطة بعداء المسيحية الناشئة مع الإله «سين»، إله القمر الحراني.

كانت علاقة الإمبراطورية الرومانية مع اليهود خلال حياة 'بولس' غير مستقرة، منذ أن فتح قنصل الجمهورية الرومانية 'بومبي' (106-48 ق.م.) Gnaeus Pompeius Magnus [109] المناطق التي تسمى «سوريا» و«فلسطين» وبالتالي «يهودا Judea» عام 63 ق.م. حيث أيده آنذاك 'أنتيباتر الإدومي' (توفي 43 ق.م.) Antipater the Idumaean الذي قدم نفسه كشخصٍ مفيدٍ للرومان فعينوه رسميًّا وكيلًا (Procurator) على قومه في يهودا عام 47 ق.م.[110]، والتي تسميها *التوراة* «مملكة يهودا»، وبعد اغتياله تم تعيين ابنه 'هيرودوس الكبير' (4-73 ق.م.) ملكًا على «يهودا» في عام 37 ق.م. في ظل وجود حاكم روماني بالطبع، حيث استمر في منصبه حتى وفاته عام 4 ق.م. وقد ولد 'يسوع الناصري' في مملكته، ويصوره العهد الجديد على أنه طاغية. بعد وفاة 'هيرودوس' بسنتين اندلعت حركة احتجاجية يهودية على دفع الجزية إلى الإمبراطورية الرومانية بقيادة الفريسيين

[108] Pbs.org. (2019). Peter and Paul. All information about Paul, primarily from this specialized site and the bibliography that include it.
[109] All historical information is from the Encyclopedia Britannica.
[110] Perowne, Stewart Henry (2019), Encyclopedia Britannica.

اليهود، أي في عهد الإمبراطور 'أوغسطس' (63 ق.م. - 14م) Augustus الذي حوَّل الحكم الجمهوري الروماني إلى إمبراطوري.

بينما في عهد وريثه الإمبراطور 'تيبريوس' قيصر (42 ق.م.-37م) Tiberius Iulius Caesar الذي يعتبر ثاني إمبراطور روماني وابنًا بالتبني[111] لـ'أوغسطس'، أصبح اليهود أكثر بروزًا في روما وبدأ أتباع 'يسوع' بتبشير المواطنين الرومانيين، الذين تصاعد استياؤهم من اليهود فأصدر في عام 19م. أمرًا بانضمام اليهود الذين كانوا في سن الخدمة العسكرية إلى الجيش الروماني وقام بطرد بقية اليهود من روما وهدد باستعبادهم مدى الحياة إذا لم يغادروا المدينة. تذكر الأناجيل أنه خلال عهد 'تيبريوس'، وعظ 'يسوع الناصري'، وأعدم تحت سلطة 'بيلاطس البنطي' (توفي بين 36-39م) Pontius Pilate، الحاكم الروماني لمقاطعة يهودا. وقد ألغى لاحقًا قرار ترحيل اليهود من روما وأمر بالتعويض عليهم بسبب قسوة حكام الأقاليم.

لكن احتجاجات أخرى حدثت عندما وضع الإمبراطور الروماني الثالث 'كاليجولا' (12-41م) Caligula تمثالًا لنفسه في معبد أورشليم، وتبعت ذلك حركة "السيكاري"[112] (52-60م) Sicarii التي قامت بعمليات اغتيال للرومان والمتعاطفين معهم من سكان «يهودا». إذ كان أعضاء هذه المجموعة يحملون "السيكا" أو الخناجر الصغيرة، تحت عباءاتهم، وفي التجمعات العامة يشهرونها لمهاجمة الرومان والمتعاطفين معهم، ويختفون بين الحشود بعد عملياتهم هربًا من اكتشافهم وهو ما يعني أن هذه الاحتجاجات عاصرت الإمبراطور الروماني الرابع 'كلوديوس' (10 ق.م.-54م) Claudius عم 'كاليجولا' الذي كان مصابًا بعرج وصمم خفيف، وخلفه في الحكم، الذي طرد اليهود من روما عام (49م) وامتدت حتى عهد خليفته 'نيرون' (37-68م) Nero الذي كان آخر إمبراطور روماني من سلالة 'خوليو كلوديا'، إذ حدث في عهده تمرد يهودي في يهودا عام (66م) ناتج عن التوترات الدينية بين اليونان واليهود، ونتج عنه تدمير الهيكل في أورشليم، أرسل 'نيرو فسباسيان' (9-79م) Vespasian لاستعادة النظام، ولم يتم وضع حد لهذه

[111] كان زوج أمه.

[112] Richard A. Horsley. (1979: 435-458).

الثورة إلا في عام (70م) أي بعد وفاة 'نيرون' وتسلُّم 'فسباسيان' الحكم الإمبراطوري وتأسيس سلالة 'فلافيان'.

إذن، فقد نشأ 'بولس الرسول' الذي كان مواطنًا رومانيًّا فريسيًّا يهوديًّا في هذه الحقبة التاريخية، التي تميزت بعلاقة غير مستقرة مع الإمبراطورية الرومانية، احتجاجات متتابعة من اليهود على السياسات الرومانية، اضطرابات دينية داخل اليهودية مع المبشرين بالمسيح، وكذلك بينهم وبين الجماعات المجاورة وتحديدًا من اليونان حيث كانت الثقافة اليونانية هي السائدة إلى جانب القوانين الرومانية.

لكن 'بولس' الذي ولد في «طرسوس» التي في الأناضول، كان جارًا لحران التي وصفها آباء الكنيسة بأنها بقعة وثنية، حيث المركز الرئيسي لعبادة الإله «سين»، إله القمر الحراني. وكذلك كان جارًا لهم في أنطاكية، حيث معبد الشمس الحرّاني، التي كانت إحدى المراكز التي انطلق منها للتبشير. وهو الذي أحدث التحول في الدعوة المسيحية، بتوجيهها إلى الأمم غير اليهودية التي كان رسولها.

لنضع في اعتبارنا أولًا، وعبر شواهد كثيرة في العهد القديم، أن الرَّب قد حذر شعب إسرائيل من عبادة الكواكب، فقال: «لا ترفع عينك إلى السماء وتنظر الشمس والقمر والنجوم وكل جند السماء. فتغتر وتسجد لها وتعبده» (تثنية 4: 19)[113]. أي أن معاداة ما يسمى عبادة الكواكب بدأت مع اليهودية، لكنها مع المسيحية اتخذت اتجاهًا تصعيديًّا. أكثر من ذلك فسفر التكوين يطلق على اسم الإله المصري القديم خالق الشمس، 'رعْ' "إله الخطيئة" باللغة العبرية. ويذكر ابن ميمون في *دلالة الحائرين* (2012: 583-584): «وقد علمت من نصوص التوراة في عدة مواضع أن القصد الأول من الشريعة كلها إزالة عبادة الصنم ومحو أثرها، وكل ما يتعلق بها حتى ذكرها، وكل ما يؤدي إلى شيء من أعمالها».

عندما بدأ 'بولس' الدعوة إلى المسيحية حدثت مشكلة أنطاكية التي تتعلق بالمتحولين إلى المسيحية من غير اليهود الذين يطلق عليهم "الوثنيون"، وأثارت جدلًا حول

[113] النصوص اليهودية المقدسة التي تنهى عن عبادة الكواكب كثيرة، مثل: (تثنية 4: 19).

المسيحيين اليهود[114] والمسيحيين الوثنيين، ودون أن ندخل في الجدل الذي ما زال مستمرًّا في الفقه المسيحي واليهودي حولها، لنأخذ في اعتبارنا أن المسيحية لم تنفصل عن اليهودية إلا بعد تدمير الهيكل الثاني عام (70م)، وقد كان الانفصال عملية طويلة المخاض، حيث لم تكن الحدود واضحة المعالم بين الديانتين. كان حادث أنطاكية نزاعًا خلال العصر الرسولي بين الرسولين 'بولس' و'بطرس' والذي وقع في منتصف القرن الأول، حول التزام الوثنيين المتحولين إلى المسيحية بالشرائع اليهودية في الطعام الحلال، وكذلك حول ختانهم كاليهود، والذي كان مستهجنًا في الثقافة اليونانية السائدة، إضافة إلى الجدل حول حرية العلاقة الجنسية بالتراضي بين الطرفين[115]. كانت وجهة نظر 'بولس' هي عدم إلزام المتحولين الوثنيين بالشرائع اليهودية، وهو ما رفضه 'بطرس'. وتم في النهاية الوصول إلى حل الاكتفاء بمنعهم عن «نجاسات الأصنام والزنى والمخنوق والدم»، بحسب "سفر أعمال الرسل"[116]. على هذه الخلفية، وليس فقط بسببها، عاش المسيحيون الاضطهاد الروماني، إلى جانب اضطهادهم من اليهود. إذ أن نشاط 'بولس' التبشيري مع زملائه الحواريين قد صار واضحًا في معاقل الأديان الأخرى التي يطلق عليها الديانات الوثنية في الأدبيات المسيحية اليهودية، وهو ما جعل الشعوب التي تعرضت للتبشير وتحول بعضهم إلى الإيمان بالمسيح، تهيج ضد 'بولس' والمبشرين المسيحيين.

إذن لا بد لـ«حرَّان» التي وصفت بأنها بقعة الوثنية واعتبرت على نطاق واسع آخر عاصمة لما أطلقت عليه الديانات التوحيدية "الوثنية" أن تواجه المد المسيحي، وهو ما خلق العداء لها من المسيحيين الأوائل، وهذا ما تؤكده رسالة 'بولس الرسول' الثانية إلى أهل «ثيسالونيكي» التي يعتقد أنها كتبت منتصف القرن الأول الميلادي، وهناك خلاف على نسبتها إليه، وما زال هناك جدل لم ينتهِ حول تفسيرها.

قبل أن نقدم تفسيرنا لرسالة 'بولس الرسول' الثانية إلى أهل «ثيسالونيكي»، المرتبط بالإله «سين»، الإله القمر الحراني السومري، لنعلم أن هناك جدلًا كبيرًا حول هذه الرسالة، يبدأ من صحة نسبتها إلى 'بولس الرسول'، وتاريخ كتابتها المقدر بـ(50م)[117]، ولا ينتهي

[114] تحول تيار المسيحيين اليهود إلى طائفة دينية انقرضت في نهاية القرن الخامس الميلادي.
[115] Eddy, Paul Rhodes & Boyd, Gregory A. (2007: 93, 136).
[116] أعمال الرسل (15: 20) "بَلْ يُرْسَلْ إِلَيْهِمْ أَنْ يَمْتَنِعُوا عَنْ نَجَاسَاتِ الأَصْنَامِ، وَالزِّنَا، وَالْمَخْنُوقِ، وَالدَّمِ".
[117] The Letters of Paul to the Thessalonians from Encyclopedia Britannica. (2019).

حتى الآن عبر النظريات التي ما زالت مستمرة لتفسير مضمونها، ويتعلق مركز الجدل بتعبير "رجل الخطيئة" أو The man of sin وكذلك حول هيكل الإله The temple of God الوارد في نص هذه الرسالة. ونحن لن نعرض النظريات التي قدمها كثيرون، باحثون ولاهوتيون لتفسير هذه الرسالة، إذ تتيح عادات القراءة الحالية المترافقة مع تطور الاتصال في العالم الحديث البحث عنها وقراءتها بل والتأكد من دقة المعلومات التي نقدمها. لكن قبل تقديم تأويلنا حول ارتباط نص الرسالة بالإله «سين» الحراني، لنذكّر بما كتبه 'سيغال' (1963: 211) عن الإله «سين» ومعبده "إي حل حل"، حيث أكد على شهرته وحرّان وورود في المعاهدات[118] في منطقة واسعة ما بين القرن التاسع عشر والقرن التاسع ق.م. وأكد أن هيكل الإله القمر وعائلته في «حرَّان» معروف منذ زمن السومريين باسم «إي حل حل»، هيكل «البهجة والحبور»[119]. الذي كان سقفه من خشب أَرز لبنان وأفاريزه مطعَّمة باللازورد[120]، وأبوابه من الفضَّة. وقد وصف الإله «سين» بأنه 'ملك الآلهة' و'أعظم الآلهة' والذي كانت «حرَّان» آخر مركز عبادته الرئيسية. ذلك يأتي في سياق إثبات أن 'بولس الرسول' الطرسوسي كان على اطلاع كافٍ على مكانة الإله «سين» الحراني وكذلك على أهميته ومعبده الموصوف ذكره، وهو ما يجعلنا نطرح تأويلنا حول ارتباط "رجل الخطيئة" الوارد في رسالة 'بولس الرسول' الثانية إلى أهل "ثيسالونيكي" بالإله «سين» وارتباط الهيكل الوارد فيها نفسها بهيكل الإله «سين» في «حرَّان»

إن التشابه الشكلي بين «سين» الإله برسمها الإنكليزي والمفردة Sin [سين] الواردة في الترجمة الإنكليزية لرسالة 'بولس' الثانية لأهل «ثيسالونيكي» أغرانا لنبحث بداية في الجذر الإنكليزي لمفردة[121]Sin الواردة في الرسالة في سياقها اللغوي واللاهوتي، والتي يقابلها في الأناجيل العربية مفردة [متحولة إلى مفهوم] بمعنى "الخطيئة"[122] ذات الأصل

[118] تقليد قديم حيث يكفل الإله تنفيذ المعاهدة ويعطيها بركته.
[119] ترجمة اسمه من الأكدية البهجة المزدوجة.
[120] في الأساطير السومرية يرد ذكر اللازورد الذي كانوا يستوردنه من آسيا.
[121] طبعة الملك جيمس الإنكليزية للعهد الجديد.
[122] هناك ترجمات عديدة لهذه المفردة في الأناجيل العربية، على سبيل المثال تترجمها طبعة دار المشرق (1994) "رجل الإلحاد"، بينما تترجمها طبعة كتاب الحياة (1988) "إنسان العصيان"، وتترجمها طبعة مركز ترجمة الكتاب المقدس العالمي (2009) "رجل المعصية"،... وترجمة الرسالة فيها اختلافات تتعلق بشكل أساسي بصعوبة فهم النص واستنتاج كل مترجم.

الآرامي، العبري، السرياني، العربي[123]، لكنا وجدنا أن أصل الكلمة الإنكليزية غير معروف، ويخضع لتخمينات اللغويين، وكل الإحالات التي قدمها الباحثون اللغويون تتبعناها ولم نصل إلى نتيجة. لكن المفردة تقابل [أو أنها ترجمة] المفردة اليونانية (أنومياس)[124] ἀνομίας التي ترد في رسالة 'بولس' بنسختها اليونانية التي تعتبر مرادفة للمفردة التي تعتمدها اليونانية الحديثة ἁμαρτία[125]، وتلفظ: "هَمارتيا" hamartia والتي تعني لغةً: "أن تفقد الدليل"، أو "تخطئ الاتجاه"، وفي المعنى الاصطلاحي "الخطيئة"، "الإثم". وقد استخدمت المفردة في اللاهوت المسيحي بسبب وجودها في الترجمة السبعينية[126] للعهد القديم وكذلك في العهد الجديد، حيث تمت ترجمة العهد القديم إلى اليونانية التي كانت سائدة بين (300 ق.م.) وحتى (300م) وتسمى "اليونانية الشائعة" أو "الدارجة" KOINE والتي صارت لغة حوض المتوسط كله بعد غزو 'الإسكندر الكبير' للمنطقة وظلت رسمية في الإمبراطورية البيزنطية حتى عام (1453م)، وقد أعقبت هذه اللغة، اليونانية القديمة واليونانية الكلاسيكية. عند البحث في أصل الكلمة اليونانية المشار إليها ἀνομίας، لم نصل إلى نتيجة، كما بحثنا في المفردة التي استخدمت لاحقًا ἁμαρτία المشتقة من ἁμαρτάνειν hamartánein التي تلفظ لكنها أيضًا أوصلتنا إلى طريق مسدود. عند البحث باللغة العبرية، سنجد بعبرية[127] العهد القديم مفردة חָטָא "خَطِئَ" التي هي مطابقة رسمًا لآرامية العهد القديم، ترد في أسفار العهد القديم بشكل متكرر[128] وتعني "الخطيئة" أو "الشر" أو "الإثم" في الترجمات الإنكليزية، لكن عند مطابقة

[123] تابعنا أصل المفردة في قواميس مختلفة، حسب رسم ورودها في الكتاب المقدس في ترجماته إلى هذه اللغات، يمكن التأكد من ذلك أون لاين. على موقع بايبل هيوب: <biblehub.com>.

[124] فغالي، بولس| عوكر، أنطون| الخوري، نعمة الله| فخري، يوسف (2003) العهد الجديد. ترجمة بين السطور يوناني-عربي.

[125] التعبير الوارد في رسالة بولس الثانية إلى أهل "ثيسالونيكي" هو: ο ανθρωπος της αμαρτιας والتي تترجم إلى The man of sin الإنكليزية موجودة في طبعة ستفينسون اليونانية للعهد الجديد (1550م)، وطبعة سكريفنر 1894. بينما في طبعة ويستكوت-هورت 1881 نجد التعبير ο ανθρωπος της ανομιας التى تعنى "رجل الفوضى" بالعربية وتترجم بالانكليزية إلى The man of lawlessness وبحسب ترجمة عربية للكتاب المقدس اليوناني الأصلي فإن الأخيرة هي التي استخدمت في رسالة "بولس".

[126] الترجمة السبعينية هي أقدم ترجمة يونانية موجودة للكتاب المقدس اليهودي الذي يعرف بالتناخ من العبرية الأصلية إلى اليونانية ويقدر أن الترجمة بدأت في عهد حكم "بطليموس الثاني" (308-246 ق.م.) للإسكندرية، حيث ترجم سبعون أو اثنان وسبعون (عالم) من اليهود، أسفار موسى الخمسة التي تعرف بالتراح، بينما أكمل بقية العهد القديم في القرن الثاني قبل الميلاد. وكان سبب الترجمة أن يهود الإسكندرية كانوا يجيدون اليونانية بطلاقة بينما لا يجيدون العبرية. بقي من النسخ الأثرية القديمة المخطوطة: النسخ السينائية، الفاتيكانية والإسكندرية.

[127] حروف آرامية العهد القديم هي نفسها حروف عبرية العهد القديم ولاتختلف عنها مطلقًا (قوزي وراكان، 2006: 61).

[128] Genesis 20:6. Genesis 39:9. Exodus 32:31.Leviticus 4:3.

نفس المفردة في العهد القديم من *الكتاب المقدس* بالسريانية[129] المطابقة لها وجدناها تقابل في السريانية "صوبا"! هذا يعني أن الجذر التكفيري للصابئة وُلد في اللغة السريانية التي هي لهجة من الآرامية التي يرى باحثون أن المسيح تكلم بإحدى لهجاتها.

هذا يقدم إلينا مسألتين: الأولى، إذا كانت العبرية والآرامية هي لغة العهد القديم فإن ذلك يعني أن الجذر الأساسي لمفهوم "الخطيئة" ولد فيها، بينما تقدم إلينا اللغة السريانية ربط مفهوم "الخطيئة" نفسه بالصابئة، والمعني هنا الحرانيون على وجه التحديد. وربط مفهوم "الخطيئة" بالحرانيين الوثنيين الكفرة عبدة الهياكل والأصنام، كما هو معنى "صوبا"، اللغوي والاصطلاحي، في النص اللاهوتي السرياني، يقدم دلالة واضحة على معنى الهيكل ورجل الخطيئة المرتفع على كل ما يدعى إلهًا، لأن الديانة المسيحية بُدِئَ التبشير بها من أنطاكية لغير اليهود وفي «الرّها» تأسست أول مملكة مسيحية كان حكامها من السلالة العربية وثقافتها ولغتها آرامية صارت إلى السريانية لاحقًا، والمدينتان بجوار «حرَّان» التي كانت مركز عبادة الإله «سين» الأساسي في العالم ذلك الوقت بعد غياب معبده الأول في «أور». إلا أن البحث في العهد القديم يعطينا صلات أكثر بين مفهوم الخطيئة المسيحي والإله «سين»، ففي العهد القديم هناك مفردة أخرى ترجَمتُها الإنكليزية Evil, Bad هي المفردة "**רַע**"[130] التي تلفظ 'Ra'، وتقرأ بالعربية 'رع' إله الشمس المصري وترد بشكل متواتر في سفر التكوين لتشير إلى الشيطان والأشرار والسيِّئِين[131]، وبالتالي ربطت اليهودية بين "الخطيئة" و"الشر" وإله المصريين الذين اضطهدوهم. أي أن ربط الشرور بآلهة منافسة منصوص عليه بوضوح في العهد القديم. فإذا كان اليهود قد ربطوا الخطيئة بآلهة جوارهم المصري المنافس، فإن ما سبق يعرفه كله 'شاول الطرسوسي' اليهودي الفريسي، الذي درس الشريعة اليهودية على يد 'غَمَالاَئِيلَ'[132] قبل أن يعتنق المسيحية ويصبح 'بولس الرسول'، وهو ما يفضي إلى أن الرسول 'بولس' أيضًا قام قياسًا بربط الخطيئة بإله جواره الحراني أي الإله «سين» الذي كان المنافس الأكبر لدينه الجديد.

[129] See at: <https://biblehub.com/str/hebrew/2398.htm>.
[130] See at>: <https://biblehub.com/str/hebrew/7451.htm>.
[131] Genesis 2:9. Genesis 3:5. Genesis 6:5. Genesis 24:50.
[132] "أَنَا رَجُلٌ يَهُودِيٌّ وُلِدْتُ فِي طَرْسُوسَ كِيلِيكِيَّةَ وَلَكِنْ رَبَيْتُ فِي هَذِهِ الْمَدِينَةِ مُؤَدَّبًا عِنْدَ رِجْلَيْ غَمَالاَئِيلَ عَلَى تَحْقِيقِ النَّامُوسِ الأَبَوِيِّ. وَكُنْتُ غَيُورًا لِلَّهِ كَمَا أَنْتُمْ جَمِيعُكُمُ الْيَوْمَ" (أعمال الرسل 22: 3).

قبل أن نقرأ رسالة الرسول 'بولس'، علينا أن نستحضر أنها كتبت في العقد الخامس من القرن الأول الميلادي، حيث كان الإله «سين» أحد الآلهة الكبرى المعظمة في المنطقة التي يتحرك فيها 'بولس'، كما علينا أن نتذكر هيكل الإله «سين» العظيم في «حرَّان»، وكذلك لنتذكر ردة المسيحيين الذين يطلق عليهم "الوثنيين"، وبالتأكيد منهم من أتباع الإله «سين»، والاعتقاد الذي كان سائدًا حتى عند حواريي المسيح بأنه عائد قريبًا من أجل الإنسان. لنتذكر أيضًا أن التماثيل التي كانت في معبد الإله «سين» كتجسيد لبقية الكواكب المعبودة كانت ناطقة في فترة تاريخية يؤكدها 'المسعودي'[133] ويصف هذا الطقس الذي تتحدث فيه الآلهة في معبد «سين» لطُلاب الحاجات عبر حِيلٍ تقنية تصل التماثيل القائمة للكواكب في المعبد، بشخص غير مرئي للمؤمنين، يتحدث لهم ويكون الكلام كأنه خارج من التمثال[134]. كما علينا أن نتذكر أنه كان متزعمًا اضطهاد المسيحيين قبل إيمانه بالمسيح.

الرسالة:

«ثُمَّ نَسْأَلُكُمْ أَيُّهَا الإِخْوَةُ مِنْ جِهَةِ مَجِيءِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمسِيح وَاجْتِمَاعِنَا إِلَيْهِ،2 أَنْ لاَ تَتَزَعْزَعُوا سَرِيعًا عَنْ ذِهْنِكُمْ، وَلاَ تَرْتَاعُوا، لاَ بِرُوح وَلاَ بِكَلِمَةٍ وَلاَ بِرِسَالَةٍ كَأَنَّهَا مِنَّا: أَيْ أَنَّ يَوْمَ الْمسِيح قَدْ حَضَرَ.3 لاَ يَخْدَعَنَّكُمْ أَحَدٌ عَلَى طَرِيقَةٍ مَا، لأَنَّهُ لاَ يَأْتِي إِنْ لَمْ يَأْتِ الارْتِدَادُ أَوَّلاً، وَيُسْتَعْلَنْ إِنْسَانُ الْخَطِيَّةِ، ابْنُ الْهَلاَكِ،4 الْمقَاوِمُ وَالْمرْتَفِعُ عَلَى كُلِّ مَا يُدْعَى إِلهًا أَوْ مَعْبُودًا، حَتَّى إِنَّهُ يَجْلِسُ فِي هَيْكَلِ اللهِ كَإِلهٍ، مُظْهِرًا نَفْسَهُ أَنَّهُ إِلهٌ.5 أَمَا تَذْكُرُونَ أَنِّي وَأَنَا بَعْدُ عِنْدَكُمْ،

[133] المسعودي يذكر في مروج الذهب: "والذي بقي من هياكلهم المعظمة في هذا الوقت - وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاث مئة . بيت لهم بمدينة حران في باب الرقة يعرف بمغليتيا، وهو هيكل آزر أبي إبراهيم الخليل عليه السلام عندهم، وللقوم في آزر وابنه إبراهيم كلام كثير ليس كتابنا هذا موضعًا له، ولابن عيشون الحراني لقاضي - وكان ذا فهم ومعرفة، وتوفي بعد الثلاث مئة - قصيدة طويلة يذكر فيها مذاهب الحرانيين المعروفين بالصابئة، ذكر فيها هذا البيت وما تحته من السراديب الأربعة المختلفة لأنواع، صور الأصنام التي جعلت مثالاً للأجسام السماوية وما ارتفع من ذلك من الأشخاص العلوية، وأسرار هذه الأصنام، وكيفية إيرادهم لأطفالهم إلى هذه السراديب وعرضهم لهم على هذه الأصنام، وما يُحدِث ذلك في ألوان صبيانهم من الاستحالة إلى الصفرة وغيرها لما يسمون من ظهور أنواع الأصوات وفنون اللغات من تلك الأصنام والأشخاص، بحِيل قد اتخذت ومنافيخ قد عملت: تقف السدنة من وراء جمر فتتكلم بأنواع من الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافيخ والمخاريق والمنافذ إلى تلك الصور المجوفة والأصنام المشخصة، فيظهر منها نطق على حسب ما قد عمل في قديم الزمان، فيصطادون به العقول، وتسترق بها الرقاب، ويقام بها الملك والممالك." مروج الذهب. تحقيق محمد مفيد قميحة (1986) طبعة (بيروت: دار الكتب العلمية). ج2، ص 262- 265.

[134] نحن نقدر أن هذه الشعوذات دخلت إلى ديانة الإله «سين» تحت ضغط التبشير المسيحي وفكرة المخلص التي طرحتها.

كُنْتُ أَقُولُ لَكُمْ هذَا؟6 وَالآنَ تَعْلَمُونَ مَا يَحْجِزُ حَتَّى يُسْتَعْلَنَ فِي وَقْتِهِ.7 لأَنَّ سِرَّ الإِثْمِ الآنَ يَعْمَلُ فَقَطْ، إِلَى أَنْ يُرْفَعَ مِنَ الْوَسَطِ الَّذِي يَحْجِزُ الآنَ،8 وَحِينَئِذٍ سَيُسْتَعْلَنُ الأَثِيمُ، الَّذِي الرَّبُّ يُبِيدُهُ بِنَفْخَةِ فَمِهِ، وَيُبْطِلُهُ بِظُهُورِ مَجِيئِهِ.9 الَّذِي مَجِيئُهُ بِعَمَلِ الشَّيْطَانِ، بِكُلِّ قُوَّةٍ، وَبِآيَاتٍ وَعَجَائِبَ كَاذِبَةٍ،10 وَبِكُلِّ خَدِيعَةِ الإِثْمِ، فِي الْهَالِكِينَ، لأَنَّهُمْ لَمْ يَقْبَلُوا مَحَبَّةَ الْحَقِّ حَتَّى يَخْلُصُوا.11 وَلأَجْلِ هذَا سَيُرْسِلُ إِلَيْهِمُ اللهُ عَمَلَ الضَّلاَلِ، حَتَّى يُصَدِّقُوا الْكَذِبَ،12 لِكَيْ يُدَانَ جَمِيعُ الَّذِينَ لَمْ يُصَدِّقُوا الْحَقَّ، بَلْ سُرُّوا بِالإِثْمِ.13 وَأَمَّا نَحْنُ فَيَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَشْكُرَ اللهَ كُلَّ حِينٍ لأَجْلِكُمْ أَيُّهَا الإِخْوَةُ الْمَحْبُوبُونَ مِنَ الرَّبِّ، أَنَّ اللهَ اخْتَارَكُمْ مِنَ الْبَدْءِ لِلْخَلاَصِ، بِتَقْدِيسِ الرُّوحِ وَتَصْدِيقِ الْحَقِّ.14 الأَمْرُ الَّذِي دَعَاكُمْ إِلَيْهِ بِإِنْجِيلِنَا، لاقْتِنَاءِ مَجْدِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ.15 فَاثْبُتُوا إِذًا أَيُّهَا الإِخْوَةُ وَتَمَسَّكُوا بِالتَّعَالِيمِ الَّتِي تَعَلَّمْتُمُوهَا، سَوَاءٌ كَانَ بِالْكَلاَمِ أَمْ بِرِسَالَتِنَا.16 وَرَبُّنَا نَفْسُهُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ، وَاللهُ أَبُونَا الَّذِي أَحَبَّنَا وَأَعْطَانَا عَزَاءً أَبَدِيًّا وَرَجَاءً صَالِحًا بِالنِّعْمَةِ،17 يُعَزِّي قُلُوبَكُمْ وَيُثَبِّتُكُمْ فِي كُلِّ كَلاَمٍ وَعَمَلٍ صَالِحٍ.»[135]

وبغض النظر عن الاختلاف في الترجمات الإنكليزية والعربية المتعددة لهذه الرسالة فإن استبدال "إنسان الخطيئة" أو "رجل الخطيئة" بالإله «سين»، وهيكل الله الذي حار فيها المفسرون في تأويله بهيكل الإله «سين» سيجعل الرسالة واضحة ومفهومة. آخذين بعين الاعتبار أن 'بولس' كان ذا طبيعة عملية،[136] ويهتم بالتفسيرات الواقعية لدعم تعاليمه اللاهوتية.

إن 'بولس' وبقية الحواريين الذين انتشروا بجوار «حرَّان» معقل ديانة الإله «سين» كانوا غير مرحب بهم، في ظل الحكم الروماني، الذي بقي معاديًا ومضطهدًا المسيحية حتى مرسوم "ميلان" (313م)[137] Edict Milano الذي أعلن من خلاله حياد الإمبراطورية الرومانية تجاه الأديان والعبادات، والذي تتوج باعتناق الإمبراطور 'قسطنطين' (272-337م) المسيحية وعقد المجمع المسكوني الأول الذي سمي بمجمع «نيقيا» (325م). كان لدى الرومان أيضًا ديانة قديمة في «أفسس» و«طرسوس» يشملها النعت المسيحي ذو الجذور اليهودية: "الوثنيون". وبالتالي من الطبيعي أن 'بولس' لم يكن يجرؤ على ذكر

[135] Arabic Bible. Translated by Smith & Van Dyke, 1865.

[136] ديورانت، ول وايرل (1998، المجلد 3، الكتاب الخامس، الجزء 27: ص 3947). ترجمة زكي نجيب محمود.

[137] Frend, W. H. C. (1963) The Early Church. p. 137.

اسم الإله «سين» متبوعًا بكل هذا التشنيع به وبأتباعه حيث كان المسيحيون قلة مضطهدة، وأتباع الإله «سين» ينتشرون بجوارهم وكان منهم اليونان والرومان والعرب والحرانيون. ويجب أن نتذكر أن مؤسس الكنيسة المصرية في الإسكندرية 'مرقص' قُتل على يد «سكان المدينة الوثنيين الغاضبين. وإن كان هذا قد تمَّ بتواطئ من جانب السلطات الرومانية الحاكمة». فقد كان 'مرقص' بالنسبة إليهم مجرد يهودي مقيت، وكانوا ينظرون إلى أتباعه الغامضين في شكٍّ وريبة على أنهم لا أخلاقيون ولا يعرفون عن الدين شيئًا. إذ كانت النظرة للمسيحي ذلك الوقت تعتبره متمردًا ومتآمرًا ضد التقاليد المتوارثة التي تقضي «باحترام الآلهة وشخص الإمبراطور المهيب»، وكان القوم هناك ينظرون إلى ما حل بالبلاد في تلك الفترة من مجاعات وأوبئة على أنه نتيجة الشؤم الذي جلبته المسيحية إلى البلاد، فقد أساء المسيحيون إلى الآلهة العظمى وفرقوا أبناء البيت الواحد وأفسدوا الفضائل الرومانية والعقل اليوناني الأصيل (عطية، 2005: 37-38). ولمَّا عاد إلى أنطاكية من رحلته التبشيرية الأولى إلى قبرص هو و'برنابا' وأغضبا الوثنيين كما اليهود، غضب اليهود الملتزمون بدينهم عليهم وأخرجوهم من المدينة (ديورانت، 3951).

إضافة إلى عدم تجرؤ الرسول 'بولس' على ذكر الإله «سين» كبير آلهة الحرانيين المعبود في مناطق شاسعة من العالم ذلك الوقت، فـ'بولس' فريسيٌّ لم يتعلم تعليمًا راقيًا ولم يدرس الكتب اليونانية لأن الفريسيين لم يكونوا يسمحون لأبنائهم بتعلم الأدب اليوناني، ولو أن كاتب الرسائل درس اليونانية لما كتبها بهذا الأسلوب الركيك. (ديورانت، 3549).[138] ورغم ركاكة الأسلوب نعتقد أنه تعمد أن يشير إليه بصفته "رجلًا" لنفي الألوهية عنه لأتباعه، فبعد أن طرده أهل «ثيسالونيكي» بعد اتهامه بالدعوة لملك جديد اسمه 'يسوع'، لحقوه إلى «بيريا» وطردوه منها إلى «أثينا»، التي حين وجد أنهم نقشوا اسم 'الإله مجهول' في أحد أماكن العبادة "الوثنية"، خطب فيهم داعيًا إياهم إلى المسيحية قائلًا إن «رب السماء والأرض لا يسكن في هياكل مصنوعة بالأيادي» (ديورانت، 3953). وعندما عاد من «كورنثة» التي سكنها مبشِّرًا سنة ونصفًا بعد خلاف مع اليهود فيها، ذهب إلى «أفسوس» في رحلته التبشيرية الثالثة، وأتى فيها بأمثال عجيبة حتى اعتقد كثير من

[138] ديورانت، وِل وايرل (1998) قصة الحضارة. المجلد الثالث، الكتاب الخامس، الجزء 27. ترجمة زكي نجيب محمود (بيروت: دار الجيل). الأرقام تشير للصفحات من بداية المجلدات حيث استخدمنا نسخة متوفرة أون لاين.

الناس أنه صانع معجزات، لكن صانعو تماثيل الآلهة التي كان عابدوها يضعونها في هيكل "أرطيس" وجدوا أن تجارتهم كسدت. ولعل 'بولس' قد أعاد هنا ما أعلنه في «أثنيا» من تشهير بعابدي الصُّوَر أو الوثنيين. فقام رجل ممن يصنعون نماذج فضة للضريح العظيم ليتبرك بها الحجاج الصالحون، بتنظيم مظاهرة احتجاج على 'بولس' والدين الجديد (ديورانت، 3955).

وبهذا نجد أن 'بولس الطرسوسي' الذي هيمنت شخصيته وآراؤه على العصر الرسولي للمسيحية، وتنسب إليه ثلاثة عشر من الكتب السبعة والعشرين الموجودة في العهد الجديد[139]، كان دائم التعريض بالآلهة التي دُعيت بالوثنية، ومن الطبيعي أن يكون على رأسها الإله «سين»، طوال تبشيره بالدين الجديد. كما أن رسائله خلفت أثرًا كبيرًا على المسيحية[140]، فقد تضمنت أولى كتابات اللاهوت المسيحي، وأصبح لاهوت 'بولس' منبعًا للعقائد المسيحية، فقد اعتمدت عليه الكنيسة منذ العصور الأولى، وإليه استندت الفرق المسيحية المختلفة لاحقًا، لدعم معتقداتها، وأعطى له اللاهوتيون المسيحيون تفسيرات عديدة[141]. لقد كتب 'بولس'، أو أشخاص تأثروا بفكره وكرازته حوالي نصف كتاب *العهد الجديد*، فـ'بولس' يعتبر "المؤسس الثاني" للمسيحية بعد المؤسس الأول 'يسوع'[142].[143]

إذن، فعداء الجوار المسيحي للحرانيين بصفتهم وثنيين نشأ مع نشوء المسيحية نفسها، وتطور مع اللاهوت المسيحي المجاور للحرانيين الذي كان سريانيًّا نسطوريًّا، وقد تشبَّع مار 'نسطور' بمبادئ مدرسة أنطاكية اللاهوتية، حيث كان اللاهوتيون والمفسِّرون أكثر اهتمامًا بالحقائق الملموسة والمرئية، ويعتمدون على التفسير الحرفي للكتاب المقدَّس باللجوء إلى المعلومات التاريخية والتحليل العقلي والمقارنة بين أقوال *الكتاب المقدَّس*، والنظريات الفلسفية. فالعداء السرياني لما دعته بالوثنية، أطلق في لاهوته صفة "الخطيئة" على ديانة الحرانيين أو على إلههم، وجعل اسمهم "صوبا" مرادفًا للكفر، بدأ ذلك حتى عندما كانوا أقلية مضطهدة من اليهود والرومان وبقية الديانات،

[139] Brown, Raymond E. (1997: 407).
[140] Aageson, James W. (2008: 1).
[141] Encyclopedia (2019, Saint Paul).
[142] Dwyer, John C (1985: 27).
[143] Wrede, William (1907: 179).

وتصاعد في ظل تبني الرومان المسيحية كدين رسمي، كما أنه من الطبيعي أن ينتشر بعد أن انتشرت المسيحية في أراضي الإمبراطورية الساسانية، بل إنه لم يتوقف حتى بعد انتصار المسلمين على البيزنطيين، فقد تعقب السريان المسيحيون الحرانيين حتى عصر الدولة الإسلامية، ودس الرواة المسيحيون على الحرانيين الوثنيين لدى الحكام المسلمين ولدى الفقهاء والمؤرخين، ما جعل المصادر الإسلامية تحمل الدَّس المسيحي نفسه وتضيف إليه أيضًا اجتهاد فقهائهم ومدونيهم والتي تضمنت طيفًا واسعًا من الاجتهادات والآراء حول الحرانيين و «الصابئة الحرَّانية» و«الجماعة الحرانية» و«الأحناف الحرانيين» وذكر شعائرهم وعباداتهم وطقوسهم ومعابدهم في أدبيات غلب عليها عدم اليقين والتناقض، عزز ذلك اعتزال الحرانيين هذا الجدل.

إذن نخلص من خلال تتبع علاقة الحرانيين بالمعتقدات التي ولدت بجوارهم أو قدمت إليهم، أنهم أخفوا معتقداتهم بعد أن غربت شمسهم، وأخفوا كتبهم، واعتزلوا الجدل الديني، على ما ينص على ذلك صراحة 'ابن وحشية' الذي توقفنا عند مقدمته لترجمته كتاب *الفلاحة النبطية* الذي عرض جوانب من عقائد الحرانيين «النَّبَط»، والذين درست أهميتهم وأهمية عقائدهم في زمانه، أي في نهاية القرن التاسع وبدايات القرن العاشر الميلادي.

لقد وجد الحرانيون أنفسهم وسط التراث الديني اليهودي المسيحي المستجد مُكرسين نسبة إلى دين عبادة الأصنام، وإلههم مكرس كمرادف للخطيئة، تثبت ذلك السريانية لغة وتجعل مفردتي "صوبا" و"حنفو" مرادفتين للكفر لغة واصطلاحًا بحمولاتها من التحقير والازدراء ومطابقتين للصبة الحرانية كجماعة دينية متمايزة. إذن لقد كرست السريانية والسريان صفة الصابئة مقرونة بالحرانيين، لكنها كرستها عاكسة الصراع الديني المسيحي- الحراني. لكن التبني الإسلامي للمفردتين وعكس دلالتهما إلى حمولات إيجابية بتبني «الحنيفية» كديانة توحيدية وجعل الإسلام استمرارًا لها، وذكر الصابئة كأهل كتاب وديانة معترف بها في *القرآن*، جعل هذه الجماعة تحظى بالحماية في العصر الإسلامي، وهو ما حفز مقدمي المعلومات المسيحيين في ذلك العصر على تتبع الجماعة في المصادر الإسلامية ونشر الأغاليط عنها، وهذا ما استنتجه الباحثون في الأدبيات الحرانية كـ'سيغال' و'ياربه' بأن رواية 'ابن النديم' عن الحرانيين ذات مصدر مسيحي تعكس

الصراع الديني وتحريض للمسلمين على الحرانيين. لكن اختلاط جذور المفردات واختلاط التأويلات واختلاط الحمولات، إضافةً إلى امتناع الحرانيين عن الرد، جعل العقائد الحرانية مثار بحث وجدل مستمر لتقصي عقائدهم وطبيعتها، وقد ربطت الأدبيات العربية العقائد الحرانية بالفلسفة الهيلينية اليونانية وخصوصًا الأفلاطونية المحدثة، والتي يرجع باحثون إسلاميون كذلك جذور التصوف الإسلامي إليها.

في الفقرة التالية سنتتبع علاقة منطقة «بين النهرين»، والتي كانت «حرَّان» أحد حواضرها وأبرز معاقلها الفكرية لعصور طويلة، مع اليونان والفلسفة اليونانية.

الحرانيون واليونان

في رصد العلاقة الحرّانية اليونانية، توقفنا عند المحطات البارزة في هذه الفلسفة التي كان لها علاقة مع العقائد الحرّانية، إذ ليس من مشاغل هذا البحث التأريخ للفلسفة اليونانية ومدارسها وانتشارها في بلاد «بين النهرين» والشرق في الفترة التي كانت فيها «حرَّان» أحد حواضر العلم والعقائد والفكر الرئيسية في العالم. كما أن ليس من مشاغل البحث دراسة تأثير الفلسفة اليونانية في عموم العقائد والأديان والفلسفات في المنطقة، بل انحصر تركيزنا على المسار التاريخي للعلاقة الحرانيّة اليونانية، وقائع وعقائد. ونحن هنا لا نقدم وقائع جديدة أو غير معروفة، بل قمنا بربط المعلومات الواردة في المصادر اليونانية والعربية والسريانية والأبحاث الغربية، مع سياق نشوء وتطور العقائد الحرّانية في مفاصلها التاريخية. كانت الفلسفة اليونانية بشكلها الناضج العقلي العلمي الأخلاقي، آخر محطات العقائد الحرّانية التي أَثْرَتْ العلم والفلسفة والروحانيات في العالم. وبالتالي لا يمكن فهم وإيضاح العقائد الحرّانية وفرز الملفق لها من الأصيل دون تبيان علاقتها بالفلسفة اليونانية والسياق الذي جعل 'سولون' و'فيثاغورث' و'أفلاطون' من الشخصيات المقدسة عند الحرّانية بغض النظر عن اختلاف المؤرخين على درجة هذا التقديس الذي رفعه بعضهم إلى مرحلة النبوة.

يمكن تقسيم الأدوار التي مرت بها الفلسفة اليونانية إلى دور النشوء ودور النضوج ودور الذبول. والدور الأول ينقسم إلى ما قبل 'سقراط'، وهو يمتاز باتحاد وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة، ووقت السوفسطائيين و'سقراط' الذي امتاز بتوجه الفكر إلى مسائل

المعرفة والأخلاق. والدور الثاني يملؤه 'أفلاطون' و'أرسطو'، حيث اشتغل 'أفلاطون' بالمسائل الفلسفية كلها، وجهد نفسه في تمحيصها، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال، والبرهان بالقصة، حتى إذا جاء 'أرسطو' عالجها بالعقل الصرف. والدور الثالث يمتاز بتجديد المذاهب القديمة والعودة إلى الأخلاق والتأثر بالشرق، والميل إلى التصوف مع العناية بالعلوم الواقعية (كرم، 2014).

أما في القرن السابع قبل الميلاد فقد نبغ في اليونان "الحكماء السبعة" على ما هو متواتر، ولو أن القدماء اختلفوا في عددهم وأسمائهم، ومنهم 'سولون' المُشرِّع المعروف (640–588 ق.م.) و'طاليس' أول الفلاسفة. هؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر إصلاح النظم والأخلاق، وقد ذكر 'أفلاطون' بعض حكمهم فإذا هي عِبر عملية استخرجوها من تجاربهم الشخصية، وصاغوها في عبارات موجزة ذهبت أمثالًا، مثل: "اِعرف نفسك" و"لا تُسرِف" و"الصلاح عسير"، فكانوا مصلحين ومُشرِّعين ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة، ثم خطا العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة (كرم، ط 2014). ويذكر 'البيروني' في كتابه: *في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة* (ط 1958: 81) أن اليونانية كانت تأخذ السنن والنواميس من حكمائهم المنسوبين إلى التأييد الإلهي، مثل: 'سولون' و'فيثاغورث'، اللذين يوردهما كأنبياء للحرانيّة.

عند محاولة رصد العلاقة بين «بلاد الرافدين» و«حرَّان» مع الفلسفة واللاهوت اليونانيين، نجد أن 'فيثاغورس' كان الشخصية المفصلية، في نقل الإرث البابلي، وعلى يديه نقلت قوة التحضر من الشرق إلى الغرب (Kingsley, 2010). كانت زيارة 'أباريس' كاهن 'أبولو' إله الشمس في الميثولوجيا الإغريقية إلى 'فيثاغورس' اللحظة المركزية التي نقلت فيها قوة التحضر من الشرق إلى الغرب. أما عن أهمية 'فيثاغورس' وشهرته، وكونه شخصية مفصلية في تاريخ الفكر والفلسفة اليونانية، وبالتالي، الحضارة الغربية، فيمكن استعراض السيرة الموجزة له في موقع: إنسكلوبيديا الفلسفة، التابعة لجامعة ستانفورد Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018)[144] إذ يعتبر 'فيثاغورس'، واحدًا من الفلاسفة اليونانيين القدماء الأكثر شهرة وإثارةً للجدل، عاش (570-490 ق.م.) وأمضى سنواته الأولى في جزيرة «ساموس»، التي تقع على مقربة من شاطئ تركيا الحديثة، وفي

[144] Plato.stanford (2020).[Accessed 22 Feb. 2020].

عمر الأربعين هاجر إلى مدينة «كروتون» في جنوب إيطاليا حاليا حيث قام بمعظم نشاطه الفلسفي هناك.

وفقًا لما ورد في سيرة 'فيثاغورس الساموسي' التي كتبها الباحثان 'جون أو كونّر' و'إيدموند روبيرتسون' [O'Connor, John J and Robertson, Edmund F] في موقع "تاريخ الرياضيات" التابع لجامعة "سانت أندروز" في إسكتلندا[145] فإن فيثاغورس غالبًا ما وُصِف بأنه الرياضي الصرف الأول. ويعتبر شخصية مهمة جدًّا في تطور الرياضيات، كما أن المجتمع الذي ترأسه، يعتبر نصف ديني ونصف علمي، يتَّبِع قانون السرية والذي أدى إلى أن يعتبر 'فيثاغورث' شخصية غامضة حتى اليوم. والد فيثاغورث كان 'مينسارخوس' Mnesarchus وأمه 'فيتايس' Pythais التي كانت مواطنة من «ساموس». كان والده تاجرًا أتى من «صور» Tyre، وقيل إنه جلب حبوب الذرة Corn إلى «ساموس» في فترة المجاعة وحصل على المواطنة من «ساموس» كعلامة على الامتنان. قضى 'فيثاغورث' السنوات الأولى من طفولته في «ساموس» ولكنه سافر كثيرًا مع والده. توجد تقارير تفيد أنه عاد مع والده 'مينسارخوس' إلى «صور» مع 'فيثاغورث' وأنه عُلِّمَ هناك من قبل الكلدانيين[146] المثقفين.

سافر 'فيثاغورث' إلى «مصر» للدراسة على الكهنة المصريين حوالي (535 ق.م.) عندما غزا 'قمبيز' الثاني (558- 522 ق.م.) ملك فارس، ابن الشاه 'قورش الكبير'، مصر في (525 ق.م.) تخلى 'بوليقراط' حاكم «ساموس» في الفترة (527-522 ق.م.) عن تحالفه مع مصر وأرسل 40 سفينة للانضمام إلى الأسطول الفارسي ضد المصريين. بعد أن ربح 'قمبيز' "معركة الفرما" Pelusium في دلتا النيل واحتل «هليوبوليس» [عين شمس] و«ممفيس»، انهارت المقاومة المصرية وأُخذ 'فيثاغورث' سجينًا ونُقِلَ إلى «بابل». كتب 'يامبليخوس' (325-245 ق.م.) Iamblichus أن 'فيثاغورث' نُقِلَ إلى «بابل» من قبل أتباع 'قمبيز' كسجين حرب وتعاونَ هناك بسرورٍ مع المجوس وكان مكلفًا بالإشراف على مناسكهم المقدسة وعُلِّمَ عبادة الآلهة الباطنية تعليمًا جيدًا. وبلغ أيضًا ذروة الكمال في

[145] Mathshistory.st-andrews.ac.uk (2020). [Accessed 22 Feb. 2020].

[146] "كلداني" كانت تشير إلى علماء الفلك والنجوم في اللغة اليونانية وليس فقط إلى النسبة إلى الكلدان.

علم الحساب والموسيقى وعلوم الرياضيات الأخرى وتم تدريسه من قبل البابليين الكلدان. وقد غادر في حوالي (520 ق.م.) «بابل» وعاد إلى «ساموس». ويرى 'يامبليخوس' أن 'فيثاغورث' أسس في «ساموس» مدرسته "القوس" أو "نصف الدائرة" حيث أقامها خارج المدينة في كهف منعزل لتدريس تعاليمه الفلسفية، قاضيًا معظم الليل والنهار هناك ومنفذًا أبحاثه في استخدامات الرياضيات. لكن مدرسته لم تلقَ رواجًا لدى زعماء «ساموس»، وقيل إنه اضطر إلى المغادرة لمعارضته حاكم «ساموس» الذي كان طاغية ماكرًا لا يعرف الرحمة بالرغم من ذيوع صيته كراع للفنون والعلوم[147]. فغادر المدينة، واستقر في «كروتوني»، وهي مستعمرةٌ يونانية في جنوب إيطاليا حوالي (523 ق.م.).

في كتاب *نصوص وسياقات قديمة من العصور الوسطى والمتوسطية: دراسات في الأفلاطونية، الأفلاطونية المحدثة، والأفلاطونية التقليدية*، وفي القسم 13 الذي يحمل عنوان "يامبليخوس وأُسس الأفلاطونية المتأخرة"، يرد أن المؤرخين الهيلينستيين 'ثيوبومبوس' و'سيزيكوس' Theopompus of Chios, Neanthes of Cyzicus، ساهما في توضيح مسألة أصل 'فيثاغورث' واعتمدا مع 'هيبّوبوتوس' Hippobotus، أن والد 'فيثاغورث' أتى من «صور» أو المنطقة التي يطلق عليها «سوريا» وليس من «ساموس» (2012: 20).

أسس في «كروتوني» مدرسة فلسفية علمية دينية، شديدة السرية، وفرضت على أعضائها التقشف والمشاركة الجماعية في الممتلكات وقواعد السلوك في المأكل والملبس والحديث. تذكر مصادر متعددة أنهم كانوا نباتيين بينما تروي مصادر أخرى أن 'فيثاغورث' حرَّم الحيوانات التي تعمل في الحقل فقط. عملت الأخويَّة الفيثاغورثية على العمل بشكل جماعي على الاكتشافات والنظريات التي كان أساسها الرياضيات واعتبروا الهندسة النموذج الأعلى للرياضيات. ويمكن أن يُفهم العالَم المادي من خلال الرياضيات، فقد آمنوا بخصائص الأرقام وشخصياتها وتفاعل الأضداد وباطنية الرموز. آمنوا بخلود الروح وتنقلها حتى تصبح نقيَّة. لكن السريَّة الصارمة التي فرضتها الأخويَّة الفيثاغورثية على تداول المعلومات خارج نطاق الجماعة، تجعل من الصعب على المؤرخين والباحثين

[147] انظر (ماخوفسكي، 2008 : 21).

التأكد من صحة نسبة جميع النظريات الفيثاغورثية. دوَّن طلابٌ لـ'فيثاغورث' نصوصًا حول نظرياتهم وعلومهم ناسبينها إلى 'فيثاغورث'.

في القرون الأولى قبل الميلاد التي تلت وفاة 'فيثاغورث' أصبح شائعًا تقديم 'فيثاغورس' بأسلوب لا تأريخي بشكلٍ كبير كشخصية شبه إلهية، خلق كل ما كان حقيقيًّا في الفلسفة اليونانية التقليدية، متضمنًا العديد من الأفكار الناضجة لـ'أفلاطون' و'أرسطو '. رغم أن الصورة الحديثة الشائعة لـ'فيثاغورث' أنه معلِّم رياضيات وعلوم. لكن الدليل الأوَّلي يُظهِر أنه منذ أن كان 'فيثاغورث' مشهورًا في أيامه وحتى 150 سنة تالية في زمن أفلاطون وأرسطو، لم تكن الرياضيات أو العلوم من بين ما تأسست عليها شهرته. 'فيثاغورث' كان مشهورًا كخبير في مصير "الروح" بعد الموت وكخبير في المناسك الدينية، كصانع المعجزات الذي لديه فخِذ من ذهب والذي يستطيع التواجد في مكانين في نفس الوقت. مع نهاية القرن الأول قبل الميلاد زُوِّرت مجموعة كبيرة من الكتب باسم 'فيثاغورس' والفيثاغورثيين الأوائل، زعمت أنها نصوص 'فيثاغورث' الأصلية والتي منها استمد 'أفلاطون' و'أرسطو' أفكارهم الأكثر أهمية. 'موديراتوس' وهو فيثاغورثي متشدد أعد تقارير تقول إن 'أفلاطون'، 'أرسطو'، وتلاميذهما أخذوا لأنفسهم كل ما كان مُثمرًا في الفيثاغورية، تاركين ما كان سطحيًّا وتافهًا لِيُنْسَب إلى المدرسة الفيثاغورثية (O'Connor and Robertson, 2020). الفيثاغورثية، كانت نهضة متعددة الوجهات، هي نحلة دينية كانت أصدق نظرًا في الدين من الأرفية[148]، وهي مذهب فلسفي يعد أول محاولة للارتفاع عن المادة التي وقف عندها فلاسفة "أيونية" وفهم العالم بقوانين واضحة وأعداد معينة، وهي مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقى والطب وامتازوا في علم الفلك وصدروا فيه أيضًا عن اعتباراتهم الرياضية، وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية، ووضعت في الهندسة ألفاظًا اصطلاحية، وهي هيئة سياسية ترمي إلى إقرار النظام في هذه الحياة الدنيا. ولم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدتهم في الألوهية، أما ما يذكر من أنهم كانوا

[148] الأرفية: كان من جراء وقوف اليونان على الأفكار الشرقية أن تبدلت أفكارهم الدينية واصطنعوا إلى جانب الديانة الأهلية ديانات سرية متوخين غاية جديدة هي الاتصال بالآلهة والمشاركة في سعادتهم متخذين سبيلًا إلى تحقيقها ممارسة طقوس معينة يعتقد فيها الصلاحية لذلك على مثل ما هو معروف في السحر، وأهم هاته الديانات "الأرفية"، نسبة إلى شاعر من أهل تراقيا اسمه "أرفيوس" يستحيل علينا معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته. قالوا إن الإنسان يقوم على عنصرين متعارضين: مبدأ الخير والشر (كرم، 2014).

يضعون "الواحد" فوق الأعداد والموجودات ويجعلونه مصدرها جميعًا فتأويل أفلاطوني، وكل ما يمكن أن يقال: إنهم طهروا الشرك الشعبي من أدرانه، ونزهوا الآلهة عمَّا ألحقت بهم المخيلة العامة من نقائص (كرم، 2014: 41). أي أعادوه إلى ما يمثله الإله الأعلى عند السومريين وما يمثله الإله «سين» عند الحرَّانيين. وهذا سيبدو واضحًا بعد توضيح العقائد الحرانية.

بالإضافة إلى كل تلك المؤثرات الشرقية، المصرية والرافدية، علينا أن نذكر أن 'فيثاغورث' تعلم على الفيلسوف الطبيعي 'طاليس المليطي' (624 - 546 ق.م.) أو الحكيم 'طاليس'، والذي أسس أول مدرسة فلسفية يونانية في «ملطية»، التي تبعد عن «حرَّان» حوالي 300 كيلومتر، التي كانت ذائعة الصيت في تلك الفترة كعاصمة للبابليين في عهد ملكها 'نابونائيد'. مدرسة ملطية التي يمكن اعتبارها المدرسة الفلسفية الطبيعية الأولى، كانت تقول بالمبدأ الواحد لفهم الكون ومتغيراته، وانتخب 'طاليس' مبدأً واحدًا، وهو الماء. وتؤكد المصادر اتصال طاليس وتلاميذه بالبابليين حيث كانت «حرَّان» إضافة إلى «بابل» أهم حواضرهم وعاصمتهم لفترة من الزمن. إضافة إلى ذلك فإن *رسائل إخوان الصفا* التي يعتقد 'جون دفو '، أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة السوربون، أنها تمثل مداولات "مدرسة الكندي"، كتبها 'أحمد بن الطيب السرخسي' تلميذ 'الكندي' وصديق 'ثابت بن قرة الحراني'، تذكر في الرسالة الثالثة أن «فيثاغورس كان رجلًا حكيمًا موحدًا من أهل حران». ويضيف: «فحرَّان مدينة الفلاسفة ودينُها فلسفي. لذا من المحتمل أن يكون وصف العبادة الفلسفية هو وصف طقوس أهل حران» (2017: 141).

أما في المرحلة السفسطائية فيمكن تناول ما قال به أحد أبرز فلاسفة هذا التيار، الفيلسوف السفسطائي 'بروديكوس' (465-395 ق.م.) Prodicus المولود في جزيرة «كيوس» [Keos] في الجنوب الغربي من ساحل آسيا الصغرى، الذي استخدم منهج التحليل اللغوي في دراسة مسائل الدين والميتافيزيقا والآلهة وأسمائها ينتهي إلى النتيجة التالية: «تتعلق كل ممارسة الإنسان للطقوس والأسرار الدينية بمنافع الزراعة»[149] إذن فسائر العبادات والأسرار إنما تتصل بالزراعة وما فيها من منافع. ولهذا، نشأت الألوهية عند استقرار الإنسان على الأرض وتعلم الزراعة. لقد كانت وجهة نظر 'بروديكوس' وغيره

[149] Freeman, K (1959: 374).

من السوفسطائيين وجهة نظر إنسانية، فقد اعتنق وجهة نظر طبيعية تمامًا من الدين، وبدا له أن الإنسان البُدائي، والذي يعيش مع كثير من الظواهر الطبيعة المعادية له، كان معجبًا جدًّا بالهبات التي زودته بها الطبيعة لتسهيل حياته ورفاهيته ومتعته، مثل: الشمس والأرض والماء والهواء والنار، والمواد الغذائية والنبيذ، وكل هذا جعله يعتقد أنها إما أن تكون اكتشافًا وإما إحسانًا خاصًّا من كائنات إلهية، أو أن هذه الظواهر الطبيعية قد تجسدت آلهة. هذه النظرية بالإضافة إلى عقلانيتها لها الفضل في إدراك الصلة القريبة بين الدين والزراعة (أمين، 2018).

الضلع الآخر في العلاقة الحرانيَّة اليونانية، هي الثلاثي 'سقراط' (470-399 ق.م.) Socrates باليونانية: Σωκράτης وتلميذه 'أفلاطون' (427-347 ق.م.) Plato باليونانية Πλάτων الفيلسوف اليوناني الذي أسس "أكاديمية أثينا" التي تعتبر أول أكاديمية يونانية فلسفية علمية، معلمه 'سقراط' وتلميذه 'أرسطو' أو 'أَرِسْطُوطَالِيس' (384-322 ق.م.) Αριστοτέλης, Aristotle. أما 'سقراط' فقد وصل إلينا عبر تلميذه المخلص 'أفلاطون' الذي لزمه طوال السنين العشر الأخيرة، وعرف التلاميذ القدماء وشهد المحاكمة واختلف إليه في سجنه وحفظ له أجمل الذكرى، ولكن كتب 'أفلاطون': *محاورات* يتوارى فيها وراء شخص 'سقراط'، يستخدمه لأغراضه وينطقه بأفكاره على ما يفعل مؤلف القصص التمثيلي، فيصبح من الصعب تبين الحقيقة من الخيال والتمييز بين ما لـ'أفلاطون' وما لـ'سقراط' من آراء في مؤلفاته 'السقراطية'. لم يحفل 'سقراط' بالطبيعيات والرياضيات بل لم يكن موقفه يختلف كثيرًا عن السوفسطائيين، بل آثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق[150]. ويعزى إليه أنه قال: «الهواء مبدأ الأشياء». خاض معركة طويلة مع السوفسطائيين واستخدم أسلوبهم، فقادت إلى محاكمته وتجرعه السم امتثالًا لمبادئه في تنفيذ حكم المحكمة ورؤيته للموت على أنه الرحيل إلى العالم الباقي. غادر 'أفلاطون' «أثينا» بعد وفاة معلمه إلى «ميغاري» ثم سافر إلى «مصر» ثم «قورينا» Cyrene[151] وزار 'ثيودورس القوريني'، [باليونانية: Θεόδωρος ὁ Κυρηναῖος] عالم الرياضيات والفيلسوف وتلميذ السفسطائي

[150] أرسطو: في الموضعين المتقدمين.
[151] تسمى "شحات" وهي مدينة تاريخية أسسها الإغريق في الجبل الأخضر في أقصى شمال شرق "ليبيا" في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد.

’بروتاغوراس‘، ثم عاد إلى «مصر» فقضى زمنًا في «عين شمس» واتصل بمدرستها الكهنوتية وأخذ نصيبًا من علم الفلك. اضطر إلى مغادرة «مصر» إلى بلاده بعد الحرب الكورنثية التي اندلعت في اليونان القديمة واستمرت من (395 ـ 387 ق.م.) والتي وضعت «إسبرطة» في مواجهة تحالف من أربع دول هي «ثيفا» و«أثينا» و«كورنث» و«آرغوس» بدعمٍ من الإمبراطورية الأخمينية. بينما تحالف ملك مصر السفلى ’نفريتس‘ مع «إسبرطة». أقام في «أثينا» حتى سنة (388 ق.م.) ناشرًا من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين. ولمَّا انتهت الحرب رحل إلى جنوب «إيطاليا» للوقوف على الفيثاغورثية في منبتها، أي حيث استقر ’فيثاغورث‘ وأسس جماعته ومدرسته ومذهبه الذي شغف به ’أفلاطون‘ وأصبح صديق ’أرخيتاس‘ (428-347 ق.م.) Αρχύτας الذي كان فيلسوفًا إغريقيًّا ورياضيًّا وعالمًا فلكيًّا ورجل دولة وإستراتيجيًّا، انتمى إلى المدرسة الفيثاغورية واشتهر بأنه مؤسس الميكانيكا الرياضية، إضافة إلى كونه رئيس جمهورية «تارانتو» [بالإيطالية: Taranto]، التي أسسها الإغريق. لوقائع سياسية اعتقل أفلاطون في «سَرَقُوسَة» أو «سيراكوز» بالإيطالية: Siracusa التي في «صقلية»، ثم بِيع في سوق الرقيق في جزيرة «أجينا» فافتداه رجل عرفه من «قورينا» التي في «ليبيا» الآن، حيث قد زارها ’أفلاطون‘ من قبل. عاد بعد هذه الرحلة القصيرة الحافلة وأسس مدرسته على أبواب «أثينا» في عام (387 ق.م.) وكانت تطل على بستان "أكاديموس" فسميت بالأكاديمية وأقام فيها معبدًا وأنشأ جمعية علمية دينية وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة (كرم، 2014: 67- 80). ترك أفلاطون خلفه المحاورات التي قيد فيها آراءه ونظرياته في المعرفة والمنطق والأخلاق والسياسة والميتافيزقيا وكذلك الرياضيات. جعل ’أفلاطون‘ غاية الفلسفة الوصول إلى الحقيقة عبر المعرفة العقلية لكنه مِثل ’فيثاغورث‘ أعطى أهمية للرياضيات ونموذجها الأعلى الهندسة، ذلك بتأثير العلوم الرافدية، فوضع على جدار منزله عبارة: «لا يدخل عليَّ من ليس مهندسًا». وفي محاوراته السقراطية الشبابية نجد أن "هيبياس الأصغر" بحث في علاقة العلم بالعمل، وفي هل الذي يأتي الشرَّ عمدًا أحسن أو أردأ من الذي يأتيه عن غير عمد؟ بينما في "ألفبيادس" فكرتان أساسيتان: إحداهما، أن ما هو عدل فهو نافع، فلا تنافيَ بين العدالة والمنفعة، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم بل معرفة النفس، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو العقل. أما محاورات الشيخوخة التي امتازت بالجدل الدقيق، فينظر فيها في منهج البحث العلمي

والفن وشرائطه، وفي اللذة والأخلاق، ففي "ثيماوس" يصور تكوين العالم فيذكر الصانع إجمالًا وتفصيلًا، وفي "أقريتاس" الذي لم يكتمل يسعى إلى تصوير المثل الأعلى للجماعات البشرية. أما أسلوبه في الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق، فالحقيقة الكاملة تقوم على جمع وتنسيق المؤتلف من الحقائق الجزئية. حاول أيضًا تحويل المعتقدات "الأرفية" التي نتجت عن احتكاك اليونان بالديانات الشرقية إلى آراء فلسفية ذات صبغة عقلية مدعومة بالدليل. لم يزدرِ أفلاطون شيئًا من تراث الماضي الذي عرفه واكتسبه وأراد أن ينتفع بكل شيء، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص، وزاد فيه وتوسع وتعمق إلى حدٍّ لم يسبقه إليه أحد. (سابق: 82- 85)

أما 'أرسطو' فقد لزم أكاديمية أستاذه عشرين سنة حتى وفاته. كانت أسرته على علاقة بالبلاط المقدوني، فبعد أن قصد آسيا الصغرى التي تزوج فيها، استقدمه 'فيليبوس' ليصبح معلمًا لـ'الإسكندر الأكبر' البالغ من العمر ثلاثة عشرة سنة حتى التحاقه بالجيش بعد أربع سنوات. عاد 'أرسطو' إلى «أثينا» وأنشأ مدرسة "لوقيون" التي عرفت بـ"المدرسة المشّائيّة" عام (335 ق.م.) غادر «أثينا» بعد وفاة 'الإسكندر' في عام (323 ق.م.) بعد منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، أُهمِلتْ المدرسة لتعودَ مرة أخرى في العصر الروماني، لتنتهي في القرن الثالث الميلادي على الرغم من اختفاء المدرسة، فإن تراث 'أرسطو' ومدرسته حظي بالدراسة في العصور القديمة والعصور الوسطى وعصر النهضة وحتى العصور الحديثة. ورث هذه المدرسة فلاسفة العصر الإسلامي الذين اُعتبِروا استمرارًا لـ"المدرسة المشائية" مثل 'يعقوب بن إسحاق الكندي'، 'أبي نصر الفارابي'، و'أبي علي بن سينا'، 'ابن رشد' و'ابن باجة' الأندلسيين. وباختصار شديد اعتبرت هذه المدرسة أن العقل هو الطريق الوحيد إلى المعرفة. أنتج الأفلاطونيون الجدد تعليقات كثيرة على أعمال 'أرسطو' التي كانت ركنًا من أركان فلسفتهم.

في القرن الثاني الميلادي في العصر الهلنستي، نهضت الأفلاطونية، وفي القرن التالي نهضت الفيثاغورية كمدرسة خلقية واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين وتأثرتا بالديانات الشرقيّة. فلاسفة الفيثاغورية الجديدة قد نشطوا ما بين (100م) وحتى (300م). وفي القرنين الأول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كتب 'أفلاطون' ووضعت عليها الشروح وبالأخص من "ثيماوس"، وكان الجدل يدور حول أصل العالم الذي قالت

اليهودية والمسيحية بأنه مصنوع، بينما قال 'أفلاطون' بقِدَمِه. وقد خلفت «الإسكندرية» «أثينا» كمركز للفلسفة وكان بها خليط متعدد من الديانات والأصول، لكن ثقافتها كانت اليونانية. في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي ازدهرت الحركة الفلسفية الجديدة، التي عرفت لاحقًا بـ"الأفلاطونية المحدثة"، وكما نرى فقد بدأ الأفلاطونيون الجدد مع الفيثاغورية الجديدة، التي صارت ركنًا مهمًّا في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

برز في تلك الفترة في «الإسكندرية» 'فيلون الإسكندري' (20 ق.م.-50م) Φίλων τοῦ Αλεξανδρείας، ['أيديدا' بالعبرية]، الذي اعتقد بفكرة أساسية هي فكرة إله مفارق للعالم، خالق له، معني به ولكنه من البعد عن كل ما يدركه العقل، بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئًا آخر، وفكرة أخرى هي أن العناية ليست مباشرة ولكنها تتخذ وسطاء، وكذلك لا تبلغ النفس إلى الله إلا بوسطاء، والوسيط الأول هو "اللوغوس" أو الكلمة، يليه الحكمة، ورأى أن غاية النفس البلوغ إلى الله بالذات والاتحاد به لا الوقوف عند معرفة الله بواسطة العالم أو معرفة الله بالوسيط (سابق: 288). ولكن من أشهر فلاسفة الفيثاغورية الجديدة، كان 'أبولونيوس الطيَّاني' (3 ق.م-97م) Apollonius of Tyana من «كابادوكيا» الرومانية في الأناضول، الذي اشتهر بمعجزاته. كتب السوفسطائي 'فيلوستروتس' Philostratus كتابًا عن حياته بعد قرن من وفاته بإلحاح من 'جوليا'، والدة الإمبراطور 'سيفيروس' (145-211م)، Lucius Septimius Severus، وهو المصدر الوحيد المتبقي للمعلومات المتعلقة به، وعلى الرغم من عدم دقة تاريخ ولادته ووفاته فإنه كان معاصرًا لـ'يسوع الناصري'، وكان من أتباع الفيثاغورثية الجديدة واتبع تقاليدها في السلوك، ويذكر 'فيلوستروتس' أن 'أبولونيوس' بدأ سنواته الخمس من الصمت، حين كان عمره عشرين ربيعًا. وبعد إكمال فترة الصمت رحل إلى بلاد «بين النهرين» تلقى تعليمه في «طرسوس» وفي معبد "إسكولابيوس". أصبح في المعبد من أتباع طائفة 'فيثاغورس '، التي خضع لنظامها الصارم طوال حياته. في رغبته في المعرفة سافر كثيرًا إلى بلاد «بين النهرين» والشرق، ويقال إنه صنع المعجزات أينما ذهب. في «أفسس»، على سبيل المثال، حذر الناس من اقتراب وباء رهيب، لكنهم لم يلتفتوا إليه حتى كان الوباء في وسطهم بالفعل، ثم تذكروا الإنذار واستدعوا الذي نطق به. حدد 'أبولونيوس' أن المتسول الفقير المشوه هو سبب الطاعون وعدو الآلهة، ونصحهم برجم البائس حتى الموت. كان المواطنون في البداية مترددين في الامتثال للأمر القاسي، لكن شيئًا ما في

تعبير المتسول أكد اتهام النبي، وسرعان ما غُطي البائس بكومة من الحجارة. عندما أزيلت الحجارة اختفى الرجل. كان كلب أسود ضخم [وُجد مكانه] سبب الطاعون الذي أصاب أهل أفسس. في روما أعاد من الموت سيدة شابة من عائلة قنصلية، كذلك أنقذ صديقه 'مينيبوس الكورنثي' من الزواج بمصاصة دماء. حيث عارض كل تحذيراته فظهر 'أبولونيوس' وتسبب في اختفاء وليمة الزفاف والضيوف وانتزع من العروس اعترافها بأنها مصاصة دماء. وهنا العديد من الحكايات المشابهة الأخرى في عدد من المصادر. اكتنف موته الغموض بعد أن عاش ما يقارب مئة عام، ويقول تلاميذه إنه لم يمت على الإطلاق، لكنه اختطف إلى السماء. عندما اختفى من الأرض، بنى سكان موطنه "طيَّانا" معبدًا على شرفه، ورفعت التماثيل له في العديد من المعابد الأخرى. تم تجميع الرواية التي قدمها 'فيلوستروتس' من مذكرات [داميس السرياني] *Damis the Assyrian* تلميذ 'أبولونيوس' الذي قابله في «منبج»، وربما خالطها خيال أدبي، إذ يبدو العمل إلى حد كبير رومانسيًّا ويتخذ سياقًا صوفيًّا. مع ذلك، من الممكن أن نلمح الشخصية الحقيقية لـ'أبولونيوس' وتعاليمه التي يبدو أن الغرض منها غرس الأخلاق العملية في الوثنية مع عقيدة متعالية. لقد مارس هو نفسه زهدًا شديدًا جدًّا واستكمل معرفته بوحيٍ من الآلهة عبر التنوير الإلهي. وإذا لم يضعه البعض بين الفلاسفة فإن 'فيلوسترتوس' يشير إلى أن 'فيثاغورث' و'أفلاطون' و'ديموقريطس' اعتادوا زيارة الحكماء الشرقيين، ولم يتم اتهامهم بممارسة السحر، بل تم التسليم بالوحي الإلهي لهؤلاء الفلاسفة، دون 'أبولونيوس' الذي استعار بشكل كبير من المصادر الشرقية. (Encyclopedia, Apollonius of Tyana, 2020) لقد نازع 'أبولونيوس' 'يسوع الناصري' على لقب 'المسيح '، خصوصًا في الدراسات الأكاديمية. والأكاديميون يطلقون عليه 'المسيح التاريخي' تمييزًا عن 'يسوع المسيح'. وما تزال الكنائس تنشر ردودًا حول 'شبهة' ادعاء تشابه 'يسوع المسيح' مع 'أبولونيوس الطيّاني'، حيث يردهم من المؤمنين أن 'أبولونيوس الطيّاني' يتشابه مع 'المسيح' في كل شيء تقريبًا، فهو كان معه في نفس الوقت في القرن الأول الميلادي وصنع معجزات كثيرة، منها شفاء المرضى وإخراج الشياطين وإقامة الموتى، وعلَّم أتباعًا له، وصعد إلى السماء، وعُبد كإلهٍ، ولكن الحظ كان في جانب المسيحية فانتشرت أكثر واختفت عبادة 'أبولونيوس'. نُسبت العديد من الكتابات والعديد من الرسائل إلى 'أبولونيوس'، لكن بعضها ضاع، البعض الآخر تم حفظ أجزاء بسيطة منه وأجزاء متنازع على أصالتها. وقد كان كتابه

المقدس أو إنجيله هو: *حياة فيثاغورث*. أشار إليه 'فرفوريوس' و'ولمبيخوس' Lamblichus كما وردت الإشارة إليه في السودا The Suda or Souda وهي موسوعة بيزنطية كبيرة من القرن العاشر لعالم البحر الأبيض المتوسط القديم، تُنسب سابقًا إلى مؤلف يدعى 'سوداس'[152]. ويعتبره البهائيون في لوح الحكمة فيلسوفًا وحكيمًا عظيمًا[153].

لكن المؤسس الحقيقي للأفلاطونية المحدثة، التي تشابكت مع المعتقدات الحرانية هو 'أفلوطين الحكيم' (نحو 204-270م) Plotinus الفيلسوف ذو الأصل الإغريقي المولود في «مصر» في «ليكوبوليس» [أسيوط]، ويُعتبر أبرز ممثلي الأفلاطونية المُحْدَثَة. ويقول 'عبد الرحمن بدوي' (1955) بعض المصادر العربية لقبته بـ'الشيخ اليوناني'. ذهب إلى «الإسكندرية» في عام (232م) ليدرس على الفيلسوف 'أمونيوس سكاس' (242.171م) حتى وفاته عام (242م) وكان زميلًا لـ'أوريجين الوثني' الذي ذكره 'فرفوريوس الصوري' مرات عديدة في عمله *فرفوريوس تلميذ أفلوطين*. كان اتصاله بالجيش الروماني في عام (242م) حيث التحق بحملة الإمبراطور الروماني 'غورديان الثالث' أو 'غورديانوس بيوس أوغسطس' (225 244م) Gordianus Pius Augustus على الساسانيين في بلاد «بين النهرين» (جبر، 1997). تحيَّن 'أفلوطين' فتح الإمبراطور أبواب "هيكل يانوس" في «روما» ليعلن الحرب على "ساسان"، وصمَّم على الالتحاق بهذه الحملة العسكرية ليطلع على فلسفات وعقائد الشرق. رافق جيش 'غورديانوس' ووصل معه إلى الفُرات، ثم تمرد الجند واغتالوا الإمبراطور عند «دورة»، فتسلم السلطة الإمبراطور 'فيليب العربي' (204-249م) Philip the Arab، فعاد 'أفلوطين' إلى «أنطاكية» عام (244م)، وزار «أبامية» ليطلع عن كثب على فلسفة 'نومانيوس'، ثم قام من «أنطاكية» إلى «روما» وبدأ يعلِّم فيها، وتميز بسموِّ أخلاقه ونفاذ بصريته فصادف نجاحًا، وأقبل على الأخذ عنه عدد من أفراد الأسر الممتازة (رستم، 1956). لكن مصادر أخرى تذكر أن 'أفلوطين' زار «أنطاكية» سنة (242م) ولم يطِب له المقام فيها فذهب إلى «آفاميا» و«هيرابولس» [منبج] و«الرهّا»، والتحق بعدها بحملة الإمبراطور 'غورديان' على «بلاد فارس» وعندما اغتال الجنود الإمبراطور جاء 'أفلوطين' إلى «حرَّان» وطابت له الإقامة

[152] Flinterman (2009: 225-248).

[153] بهاء الله، الألواح، لوح الحكمة

فيها، وتعرف هناك إلى أفكار 'برديصان' وجماعته السرية التي كانت تتبع 'فيثاغورث' (الحمد، 2003: 26،28).

وكانت أفكار 'برديصان' (154-222م) Bardaisan مقبولة في عصره. المنبجي، 'أغابيوس بن قسطنطين' (1907) في عمله *كتاب العنوان* يورد فصلًا خاصًّا بعنوان: «قصة اللعين بن ديصان»: «الذي سكن والده منبج، واتخذه شيخ من أحبار الحنفاء ولدًا وعلمه أمور الحنفاء وأسرارهم، أرسله يومًا بعد أن بلغ إلى «الرّها» لحوائج يحتاج إليها في خدمة آلهته، فسمع صوت أسقف «الرّها» وهو يخطب بكنيسة أدّي فأراد أن يتعلم أسرار النصرانيّة فدخل الجماعة واختلط بها وصار شماسًا بعد ترسيمه في الكنيسة ونسي أهله ووالديه». يضيف «بدأ بعدها بوضع الميامر التي يلقي بها الآراء الكاذبة، وخلا به قوم من الحنفاء وأفسدوه وزرعوا في قلبه زُوانَهم فتذكر ما كان الحبر المنبجي علَّمه من أسرار الحنفية وقال: إن الأنواه[154] سبعة، ثلاثة منها عظام شريفة، هي العقل والقوّة والفكر، وأربعة دون ذلك، هي النار والماء والنور والريح. فتألفت من هذه السبعة بعضها مع بعض وكان منها ثلاث مئة وستون عالمًا، والإنسان مخلوق من هذه السبعة أصول، ونفسه من الثلاثة الشريفة. وقال إن القمر يعظم. ونفى قيامة الأجساد» (1907: 265-267). إذن فـ'برديصان' كان من الأحناف الحرانيين أولًا، وتاليًا أصبح من الجماعة الفيثاغورثية.

ولمَّا كانت «الرقة» دومًا متصلة بـ«حرَّان» جغرافيًّا وسكانيًّا، فقد كان فيها كذلك مجلس للتعليم يعلم المذاهب الفلسفية اليونانية، إلا أن المذهب الطاغي كان الفيثاغورثي، لارتباطه بتعاليم 'هرمس الحكيم'، وقد ذاع منها صيت الفيلسوف 'كالينيكوس' (ت 269م) الذي سميت المدينة باسمه لاحقًا تكريمًا له من الإمبراطور الفيلسوف 'جوليان' الذي جادل وقاوم المسيحية وقدم القرابين إلى الإله «سين» إله الحرّانيين وتأثر بشدة بما سمي لاحقًا: الأفلاطونية الحديثة، وقد رأت مصادر أن جنديًّا مسيحيًّا من جنوده هو من اغتاله على خلفية العداء الديني مع المسيحيين (Frew, 2014) كان 'كالينيكوس' في معظم أفكاره قريبًا من فكر الحرَّانيَّة، حيث كانت تقوم أفكاره على الزهد والتقشف والشوق وإعلاء مكان العقل وقوله بنزوع النفس إلى الله التي أخذها

[154] كما هي في المصدر [Sic fert codex.] و على الأرجح يقصد الأنواء.

عنه 'أفلوطين'. هذا الاحتكاك مع الحرانية وعقائدهم وعلماء «حرَّان» وفلاسفتها المتعددي المشارب، ظهر ذلك لاحقًا في مذهبه الذي أطلق عليه "الأفلاطونية المحدثة"، حيث كان واضحًا أثر الطابع الحرّاني المعتقدي. حيث تجد في حياة 'أفلوطين' تأثره الشخصي بحالة الوجد والاتحاد بالخالق التي كان يمارسها المتعبدون الحرانيون، وانتشرت لاحقًا في المذاهب الصوفية، وعنهم أخذ التوحيد بين العقل والكلمة، كما أخذ عنهم مفهوم الوسائط التي جعلوها مجسدة في الهياكل كتماثيل لتكون وسيطًا مع الآلهة والله تعالى (الحمد، 2003: 28-30). بل إن مبدأ الواحد، الذي يعتبر الضلع الأساسي في الأفلوطينية، ويعني أن "الواحد" أو "الله" هو الخير المطلق، بديهي الوجود، كرسه الحرانيون في الإله «سين»، إله القمر الحراني الذي كان إلههم الأعلى. كما أن فكرة الثالوث والواحد واضحة في الختم الحرّاني لعبادة الإله «سين» الذي كانت ترافقه الشمس والزهرة لكنه كان أقرب إلى الواحد من الثلاثة، حيث أن سلطة الواحد «سين» كانت أعلى أو تشمل سلطة الاثنين الآخرين. أما الحلول والإشراق والفيض[155] فهو ما قال به الحرّانية الذين وضعوا على أبواب مجمعهم «من عرف ذاته فقد تألّه» وذلك جزء من الأفلاطونية.

أرجعت الأفلاطونية أركان الوجود عند 'أفلاطون'، إلى أربعة: أولها: "الواحد" الذي حل محل "مثال الخير" و"مثال الجمال" و"الصانع" والذي ينطبق عليه من باب أولى أنه ليس بماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية لا يوصف، أو لا يوصف إلا سلبًا، والركن الثاني: النموذج الحي بالذات الحاوي جميع المثل، والثالث: النفس العالمية، والرابع: المادة. أما 'أفلوطين' فقد وضع كذلك "أقانيم أربعة" أي أربعة جواهر أولية: "الواحد" أو الأول ثم ثلاثة صادرة على النحو الآتي: "العقل" ف"النفس" ف"المادة" (كرم، 2014: 290). بعد وصول 'أفلوطين' إلى «روما» في حوالي (254م) تصدَّر للتدريس وذاع صيته ونال إعجاب النساء خاصة، لجمال أسلوبه في الإلقاء واستخدامه الأساطير الشرقية بدلًا من اليونانية والرومانية (الحمد، 2003: 30). اعتبر 'أفلوطين' نفسه أفلاطونيًّا، واتبع تقاليد 'أفلاطون' بشكل أساسي، واعتبر المحرض على ما أصبح معروفًا باسم "الأفلاطونية الحديثة"، وعلى الرغم من الاختلافات بين مذاهب الأفلاطونية الحديثة، فإنه مصطلح شامل حديث ينطبق على جميع الدعاة الأفلاطونيين اللاحقين حتى زوال الثقافة الهلنستية في القرن

[155] عبد الرحمن بدوي ينسب فكرة "الصدور" إلى الديانات الهندية (1984: 197).

السادس الميلادي. إذ أنه بحلول القرن السادس الميلادي، كانت الوثنية في الإمبراطورية الرومانية تخوض معركة خاسرة من أجل البقاء. كان الوثنيون ممنوعين من التدريس، وأخيرًا، التضحية وإقامة الشعائر. تم إغلاق المعابد [إن لم يتم تدميرها] في جميع أنحاء الإمبراطورية. في عام (529م) أمر الإمبراطور البيزنطي 'جستنيان' بإغلاق الأكاديمية في «أثينا»، آخر معقل حقيقي لتعليم الوثنية في الإمبراطورية. ردًّا على ذلك، هرب آخر معلمي الأكاديمية، بمن في ذلك الأفلاطونيون الجدد: 'الدمشقي' Damascius و'سيمبليسيوس' Simplicius، بدعوة من ملك فارسي إلى الشرق، على وجه التحديد، إلى «حرَّان» حيث أسسوا أكاديمية أفلاطونية حديثة بقيت فيها حتى القرن الحادي عشر (Chuvin ،1990). إن خلفاء ورثة مؤسس الأفلاطونية الجديدة سينجزون علاقة واضحة ووثيقة بين الفلسفة والدين وسيجدون أنفسهم مرة أخرى بالقرب من مصدر الكلدان[156]، وبشكل عام الحكمة الشرقية، التي تم تلقيحها في المرحلة الأخيرة من الفلسفة اليونانية (Viglas, 2016) ثم انتقل إليها مجلس العلم من الإسكندرية، يرى مؤرخون أن ذلك حدث في العهد الأموي دون المرور بأنطاكية أولًا كما تقول بعض المصادر.

إن الإشارة إلى علاقة الدين بالزراعة منذ السومريين، وذكر العقائد الزراعية التي شاعت عند اليونان قبل 'أفلاطون' عند الفلاسفة الطبيعيين ثم عند السفسطائيين، واستمر أثرها عند 'أفلاطون' وتلاميذه، هو أمر مهم في تشكيل صورة العقائد الحرانية وعلاقتها بالفلسفة اليونانية التي تلت هذه العقائد. ويلعب كتاب *الفلاحة*، أو كتاب *الفلاحة النبطية*، دورًا أساسيًّا في توضيح الارتباط بين العقائد الحرانية والفلاحة، وهو ما توقفنا عنده بشكل مفصل في فقرات قادمة. إذ بغض النظر عن زمن تأليف هذا الكتاب الذي يرى باحثون أنه يعود إلى قرون طويلة قبل الميلاد، وبغض النظر حتى عن مؤلفه سواء كان فردًا أو عدة مؤلفين متتالين، فهو يتحدث عن جماعة متمايزة عقيديًّا ترتبط بالفلاحة ارتباطًا مقدسًا. إن قوة علم الفلك لدى الجماعات الزراعية منذ السومريين وانتهاءً بالحرانيين لارتباط الفلاحة ودورتها الزراعية بمنازل الشمس والكواكب، بل إنه حتى الاستطرادات اللاهوتية التي ترد في هذا الكتاب النفيس تكشف عن ديانة مجتمع زراعي، مؤطرة بوضوح ومرتبطة بديانة الإله «سين» الحرّاني حيث يتعاطى هذا المجتمع مع الآلهة، التي تعبد

[156] كما أوضح فرفوريوس فإن كلمة "كلدان" في اليونانية تعني علماء الفلك، حيث برع وبرز الحرانيون.

فيما يطلق عليه في الأدبيات "الهياكل" وفقًا لدورها الزراعي. وهذه الكواكب تقدس بصفتها المدبرات للكون، وتتلقى تعليماتها من الباري تعالى. فالعلاقة القائمة بين الكواكب والفلاحين هي ارتباط مصالح ونمط حياة، فحتى الأنبياء وأشباههم الذين يستطرد كتاب *الفلاحة النبطية* في الكلام عنهم، هم أنبياء عمران زراعي والموضوع الأول لنبوتهم أو لحكمتهم الموحى بها أو الملهمة لهم أو المستنبطة بعقولهم، كانت هي *إفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر* كما يقول عنوان الكتاب الأصلي الذي وضعه المؤلف 'قوثامي' (طرابيشي، 2004: 224). ونقلًا عن *الفلاحة النبطية* يذكر 'ابن ميمون' أن الصابئة [أي الحرانيين] قسموا الأقاليم للكواكب، وقالوا إن الإقليم الفلاني إلهه الكوكب الفلاني، وكذلك قالوا في الأشجار التي هي من قسمة الكواكب، فقد أفردت تلك الشجرة لذلك الكوكب، وغرست له، وفُعل لها، وفُعل بها كذا، فاضت روحانية ذلك الكوكب على تلك الشجرة، وتوحي للناس (2012: 582-583).

الحقبة الفلسفية اليونانية الأولى والتي امتازت باتحاد وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة كانت جذورها سومرية حرانيّة، كما سيتضح من العقائد الحرّانية في فقرة قادمة، كما أن المرحلة الفيثاغورثية تعود جذورها إلى الشرق، مصر و وبلاد النهرين، حتى على مستوى التنظيم السري للجماعة الفيثاغورية وهو ما سنراه نصًّا دينيًّا لدى الحرَّانيين.

إذن، من خلال 'فيثاغورث' وتتبع مسار حياته ومساره العلمي والروحاني نجد أن معادلة علاقة الحرانيّة بالفلسفة اليونانية، الهيلينية والهيلنستية تكاد تكون مقلوبة، فمن الواضح أن 'فيثاغورث' تتلمذ على يد ورثة حضارات «بين النهرين» في زمانه، ونقل منها تجربته الروحية ومعارفه العلمية إلى الحضارة الهيلينية التي ترك فيها أثرًا واضحًا خصوصًا من خلال تأثيره عبر 'أفلاطون' و'أرسطو' اللذين أخذا كل ما هو مفيد في الفيثاغورثية. كانت «حرَّان» حتى ذلك الوقت أحد أهم مراكز العلم والمعرفة والعقائد وملتقى الثقافات في العالم القديم، أسسها وورثها أبناء حضارات «بين النهرين» بدءًا من السومريين بل إنها كانت العاصمة الأخيرة للكلدان البابليين. وتاليًا يمكن فهم السياق الذي يتحدث فيه الباحثون عن تأثر العقائد والعلوم الحرانية بالفلسفة اليونانية التي يعتقدون بأسبقيتها عليها بينما يتضح الآن أن «حرَّان» كانت مصدرًا لنشوئها في طورها الأول عندما كان العلم

الطبيعي والفلسفة مرتبطين بشكل وثيق، وكذلك كانت جزءًا من مراحل نضوجها فكل من 'فيثاغورث' و'أفلوطين' جاءا إلى «حرَّان» وجوارها وانخرطا في الجدال الديني الفلسفي فيها الذي نقلاه إلى العالم. شكَّل كل من 'فيثاغورث' و'أفلوطين' المرتبط بـ'أفلاطون' إضافة مهمة إلى الحرانية الفكرية والدينية بغض النظر عن أصولهما فيمكن اعتبارهما أبناء المدرسة الحرّانية بهذا القدر أو ذاك، وما من شك فإن الحرانيين اعتبروهم حرّانيين وجزءًا منهم وأضافوهم وآراءهم إلى المقدس الحراني ومن خلال هذا السياق يمكن فهم وجودهم كشخصيات مقدسة في المعتقدات الحرانيّة.

وإذا سلمنا بأن العقائد الحرانية تعود في جذورها الأساسية إلى العقائد السومرية الزراعية، فإنها قدمت إلى الفلسفة اليونانية مبادئ اللاهوت الأساسية، التي انتقلت مع 'فيثاغورث'، وتطورت تاليًا مع كلٍّ من 'أفلاطون' و'أرسطو'، فنظرية الفيض لـ'أفلاطون' مرورًا بـ'أفلوطين' وصولًا إلى 'الفارابي'، وكذلك الأرسطية وعقولها العشرة المرتبطة بأفلاك الكواكب السيارة ما هي إلا اشتغال على ماقدمه المفكرون السومريون، ولكن بتجريدٍ فلسفي. بالتأكيد وضع هؤلاء الفلاسفة المذاهب الفلسفية هذه المرة في ثنايا المعتقدات الحرانية.

إذن، دخلت الفلسفة اليونانية، التي تشترك في جذورها الأفكار السومرية، وساهم في نشوئها وتطورها السياق الحرّاني، لتضيف عنصرًا جديدًا إلى الجدل الديني والفكري هو الفلسفة، وذلك لم يؤثر في العقائد الحرانية فقط بل كل عقائد المنطقة ونكاد نقول العالم، وهذا كان طورًا من أطوار العقائد الحرانية. يرى 'أحمد أمين' (2012: 239) في ضحى الإسلام أن أهمية «حرَّان» تنبع من اتصال الوثنية القديمة بالأبحاث الرياضية الفلكية، وبنظريات المذهبين: الفيثاغورثي الجديد والأفلاطوني الجديد. فمدرسة «حرَّان» كان أثرها الأكبر في الرياضيات، وخاصة الهيئة. ولعل ما في ديانتهم من تعظيم الكواكب، وإقامة الهياكل لها، كان باعثًا على نبوغهم في العلوم الرياضية والفلكية.

ويمكن القول إن العصر الهيلينستي شهد تفاعل العقائد الدينية وفرقها المختلفة التي كانت منتشرة في «حرَّان» ومحيطها، وتصارعت فيما بينها، ما أنتج تأثر هذه العقائد والفرق الدينية بعضها ببعض أولًا، بالإضافة إلى تلاقح هذه العقائد مع الفلسفة اليونانية

ولاهوتها بشكل عميق، وكانت «حرَّان» أهم معقل لذلك الاحتكاك والتلاقح وقد سبق تأثيرها في الثقافة اليونانية في عصر 'الإسكندر'. لكن الفلسفة التي تبلورت عند الفلاسفة اليونان، والتي امتاز طورها الثالث بتجديد المذاهب القديمة وبالعودة إلى الأخلاق والتأثر بالشرق، والميل إلى التصوف مع العناية بالعلوم الواقعية، عادت إلى «حرَّان» والشرق. فمع الفلسفة اليونانية أعادت الفرق والعقائد كل واحدةٍ منها تشكيل نفسها في هذه الفترة، بما تقتضيه الأخرى وتأثيراتها السلبية والإيجابية. فقد أعادت الفلسفة اليونانية تشكيل لاهوتها، تحت تأثير الديانات الشرقية، لتخاطبها، منتجةً الغنوصية التي تفرعت لاحقًا إلى غنوصيات متعددة. كما أعادت الديانات الشرقية تشكيل لاهوتها، تحت تأثير لاهوت الفلسفة اليونانية، لتخاطبها، منتجةً "الهرمسية" التي بدورها تفرعت إلى هرمسيات متعددة أيضًا. وقد استمر ذلك التفاعل الذي يميل إلى الصراع في بعض الأحيان إلى أن جاءت لحظة تاريخية فاصلة عندما تبنت روما الديانة المسيحية! حيث بدأ الصراع يأخذ اتجاهًا عنفيًّا شرساً ضد الديانات التي أُطلق عليها الوثنية، لسنا بصدد رصده[157].

بعد أن عرضنا ارتباط العقائد الحرَّانية بمختلف العقائد والأديان المتشابكة معها، في الفقرة التالية تتبعنا جذور العقائد الحرانية وجوانبها الأكثر صدقية، متقصين مصادرها الأصلية في التراث الحرَّاني، ثم في المصادر العربية والسريانية كاشفين بوضوح أكثر طبيعتها وعلاقتها مع المعتقدات والتيارات والجماعات الفلسفية. ويشكل كتاب *الفلاحة النبطية* الذي هو أحد أهم المصادر الباقية حول جذور معتقدات الحرانيين الزراعية، حيث ورود هذه العقائد في كتاب علمي تصنيفي عن الفلاحة وشؤونها، يؤكدُ ديمومة ارتباطها بجذرها السومري الفلاحي وبغض النظر عن المحتوى اللاهوتي لها يمكن أن نسمي العقائد الحرّانية "ديانة الفلاحة".

[157] See more at: Pingree (2002, 8-35).

المعتقدات الحرّانية

بداية، لا بد من الإقرار بصعوبة مقاربة المعتقدات الحرانية بحثيًّا؛ لأنه باستثناء كتاب *الفلاحة* الذي ترجمه 'ابن وحشية' من لغة قديمة، لا توجد مصادر أصلية للمعتقدات الحرانية، سوى كتابات متناثرة في بعض المصادر العربية سنأتي على ذكر أغلبها، وبعض المصادر السريانية، وأخرى رومانية ويونانية سنحاول تقديم أهم ما فيها. ولن نصل إلى نتيجة دون العودة إلى الجذر الأساسي لها الذي يعود إلى الحقبة السومرية. لأن قراءة الأبحاث العديدة حول المعتقدات الحرانية، لا يوضحها بل يزيدها غموضًا، وهذا يقر به معظم الباحثين الذي تناولوا ما سموه: الديانة الحرانية، المعتقدات الحرانية، عبادة الكواكب في «حرَّان»، أو الوثنية الحرانية، حسب التعابير المسيحية والسريانية. لكننا إذا سلمنا بالمسار الذي سلكته الجماعة الحرّانية من جماعة تنسب إلى مدينة استقرت فيها وفي جوارها، تعرضت للاضطهاد والمضايقة في بعض الفترات بسبب تمسكها بعقائدها التي تعرضت للتشويه والخلط منذ بداية الأديان، وتعرضت للتيه بعد غزو 'هولاكو' متحولة إلى جماعات متفرقة، فُقد أثرها، بعد تعرض المنطقة لمواتٍ حضاري في المرحلة التي تلت 'هولاكو' و'تيمورلنك' وحتى بدايات القرن التاسع عشر.

أسباب الخلط في المعتقدات الحرانية

يمكن نسبة جذر الخلط في المعتقد الحراني بشكل أساسي إلى الحرانيين أنفسهم، والفترات التاريخية الطويلة التي عاصرتها جماعتهم، وما نتج عن ذلك من اختلاط مستمر مع الأقوام والديانات والشعائر والطقوس، ما جعل معتقداتهم ليست بمنأًى عن التأثر، ناهيك عن التأثير، مع السرية والغموض الذي تبنته الجماعة الحرانية لكل ما يتصل بشؤونها الاجتماعية والدينية، وحملة التضليل ضدهم من الجوار المؤمن جعلت معتقداتهم صعبة التحديد. ونحن نرجع منبع الخلط في معتقدات الحرانيين إلى جملة من الأسباب:

أولًا: في كل الحقب التاريخية كانت معرفة الحرانيين المتوارثة بعلوم الفلك على وجه التحديد واكتشافاتهم في هذا الحقل تسبق عصرها ولا تحظى بالقبول العام، فيتم التطير

منهم ونسبة علومهم إلى التنجيم والشعوذة، لأن ما يتحدثون به من علوم لم يصل إلى جوارهم بعد. معرفتهم العلمية هذه التي نشأ عنها كما نفترض تقديس الكواكب، لارتباطها بالفلاحة التي كانت دائمًا نمط حياتهم، جعلت فهم علاقة الحرانيين بالكواكب التي تتراوح بين العلم والتقديس والشعوذة أمرًا معقدًا. ومبحث المعتقد الحرَّاني معقدٌ من هذه الناحية، فإذا كانت الديانات التي استقرت بنصوص معلنة قادرة بحثيًّا على تفريق شعائرها عن الهرطقات والشعوذات التي تنسب إليها، فإن المعتقد الحراني نفسه لم يتم توصيفه حتى نفصل عنه الشعوذات التي لحقت به كما لحقت بكل الأديان الأخرى. إذن سيكون من الصعب التمييز بين الشعوذة "الملحقة" والمعتقدات الحرانية "الأصلية"، لأنها نفسها غير محسومة على وجه الدقة.

ثانيًا: رغم أن نصوص الديانة اليهودية تجعل عبادة الكواكب شيئًا مذمومًا، لكن الدين اليهودي لم يكن دينًا رسميًّا لأي امبراطورية، وبالتالي وقفت اليهودية على قدم المساواة مع الديانات الأخرى بغض النظر عن اعتبارها تلك الديانات وثنية بما فيها ديانة الإله «سين» الحراني. فلم تنسج اليهودية في «حرَّان» ومنطقة «الجزيرة»، علاقة عدائية مع الحرانيين خارج إطار اللاهوت لأنها لم تكن ديانة تبشيرية، لذلك لم يكن لدى الحرانيين حاجة إلى إخفاء طقوسهم الاعتقادية، إلا أن بقاء «حرَّان»، المدينة المقدسة بصفتها موطنًا لـ'إبراهيم الخليل'، في يَد الحرانيين الذين لم يدخلوا المسيحية ولم يقاوموا "انتشارها" في محيطهم، قاد إلى حملة تضليل مستمرة ضدهم وضد معتقداتهم، خصوصًا بعد أن أصبحت المسيحية دينًا رسميًّا للإمبراطورية الرومانية التي تحكم «حرَّان» اسميًّا، وكذلك في بعض الفترات دينًا رسميًّا للساسانيين الذين حكموها.

ثالثًا: إن الجماعة البشرية التي عُرِفَت بالسريان [دون الخوض في أصولهم][158]، التي اعتنقت المسيحية بين القرن الأول والثالث الميلادي، وانتشروا في «أنطاكية» و«الرّها»

[158] انظر (زغلول، 2002: 21- 22): [قول ابن الصليبي: "لكنهم، أعني اليونانيين، يسموننا تمييزًا لنا السريان، ونحن نردهم قائلين: إن اسم السريان الذي سلبتموه عنا ليس عندنا من الأسماء الشريفة لكونه متأتيًا من اسم "سورس" الذي ملك أنطاكية، فدعيت باسمه "سوريا" أما نحن فإننا من بني آرام، وباسمه كنا نسمى آراميين(١)"، ويذكر آدي شير أن اسم السريان، اسم غريب خارجي أطلقه المصريون ثم اليونان على أهل سوريا، ومن اليونان استعاره الآراميون الغربيون، ومن السريان الغربيين سرى إلى المتنصرين من الكلدان والآثوريين لأنه من سوريا أتتهم المسيحية، فتسموا باسم السريان تمييزا لهم من الكلدان الآثوريين الذين بقوا [وغيرهم] وثنيين، فلم يكن الاسم السرياني يشير إلى أمة، بل إلى الديانة المسيحية لا غير(٢).] الهامش الأول يحيله المؤلف إلى (1) القس يعقوب الكلداني: دليل الراغبين في لغة الآراميين ص 10. ويحيل الثاني إلى (2) آدي شير: تاريخ كلدو وآثور ج2 المقدمة ص1.

و«نصيبين» و«الرقة» وحتى «الموصل»، مع بقاء «حرَّان» وأهلها خارج "ضلال الناصرة"[159]، وعدم تنصرهم قاد إلى نعتهم بال"صوبا" و"الحنفو"، ومن الثابت لغة أنها معادل للكفر والوثنية معنًى واصطلاحًا.

رابعًا: إن الإسلام الذي تسامح مع المعتقدات الحرانية في العهد الإسلامي وخلفائه سواء كانت رواية 'ابن النديم' مدسوسة وتحريضية من 'ابن يوشع النصراني' أو أصيلة، لم يمنع الرواة والمؤرخين المسلمين وبعض فقهائهم أيضًا من أخذ الروايات المسيحية السريانية عن الحرانيين، بما فيها نعتهم بالوثنية. فابن 'سنكلا النصراني' الذي حشا كتابه الذي قصد به نقض نحلتهم بالكذب والأباطيل، ونسب إليهم ذبح أطفالهم كأضاحي للكواكب (البيروني، 2000: 205)، أُخذت روايته بتواتر، من قبل المصادر العربية، رغم أننا ندرك الآن أن جذرها كان تصفية حسابات مع الحرانيين عقائديًّا واجتماعيًّا، ليس فقط لأنها تمسكت بعقائدها وحمت حرّان من زحف المسيحية، رغم تحولها إلى دين رسمي، كما يفخر بذلك 'ثابت بن قرة الحراني'، بل أيضًا لأن النخبة الحرانيّة بقيادة 'ابن قرة' التي هاجرت إلى «بغداد» بدأت تحتل البلاط العباسي وتأخذ مكانة بارزة في الدواوين ومجالس العلم والطب والفلك والترجمة وهو ما جعلهم ليس فقط منافسين للسريان، بل سيطروا على الهياكل التكنوقراطية المرتبطة بالعلم والكتابة مع بقائهم على معتقداتهم كما تثبت المصادر التاريخية وهو ما جعل السريان يصعِّدون من حملة الدس على المصادر العربية من تراثهم الغني بمقارعة الحرانيين الوثنيين، وفي الفترة نفسها بدأ الفقه الإسلامي يُنشئ مدارس متشددة، في تأويل الكتب المقدسة، فأخذ الروايات السريانية دون تدقيق، إضافة إلى غموض مصطلحي 'الصابئة' و'الأحناف' ذات المفهوم الإيجابي الإسلامي والسلبي مسيحيًّا وعدم يقينية جذورها اللغوية.

تذكر المصادر أن الحرانيين عاشوا في ظل تسامح إسلامي، في المعاملة والفقه، حتى فترة الفقه العباسية التي انتصر فيها الحنابلة وتوارى مذهب "أبي حنيفة" المنفتح على الأديان والعقائد بما فيها العقائد الحرانية. كل هذا خلط الحابل بالنابل في المصادر العربية

[159] من مرافعة ثابت بن قرة الحراني عن قومه التي وردت لدى ابن العبري.

الإسلامية حول المعتقدات الحرانية وجعل ولادة المذهب الغامض المسمى «الصابئة الحرَّانية» الذي لم يحدد أي باحثٍ ماهيته ممكنًا.

قاد هذا المصطلح الذي أطلقه السريان على الوثنيين الحرانيين ,[صبو، حنفو] كمرادف لمعنى الكفر و"الخطيئة"، والذي يرادف كذلك ديانة توحيدية مذكورة في *القرآن*، إلى خلط لا ينتهي في أصل معتقدات هذه الجماعة وطبيعتها.

حيث تجد في المصادر الإسلامية المدونة إثر خضوع «الجزيرة» للحكم الإسلامي وحتى الآن، روايات مضطربة مختلطة متناقضة، لا تفيد في تحديد أي معتقد للحرانيين. فالمصادر الإسلامية تنسب الحرانيين إلى الديانة الصابئية غير المحددة معتقدًا وغير محسومة الدلالة على جماعة بشرية تتبع هذه الديانة. عدم حسم دلالة الديانة الصابئية سَهَّل نسبها إلى مصادر مختلطة، بعض المصادر تنسب أصولها إلى أقدم العقائد في المنطقة، العقائد السومرية، وبعضهم ينسبها إلى 'إبراهيم' وآخرون ينسبونها إلى عبادة الكواكب وأخرى إلى الهرمسية، مصادر أخرى تخلطها مع الأفلاطونية المُحدثة نسبة إلى 'أفلوطين'. وإذا أضفنا علاقة الحرانيين الوثيقة بعلوم الفلك، وتنبؤاتهم في الطقس، وكذلك الشعوذات التي لحقت بمعتقداتهم تحت ضغط المسيحية وتبشيرها القائم على المعجزات، تصبح خلطة الديانة الحرانية معقدة. إذا أضفنا العلاقة الوثيقة بين النخبة العلمية الحرانية والنخبة اليونانية التي أوضحنا في فقرة سابقة أنهم تتلمذوا على الحرانيين، وتتلمذ عليهم الحرانيون لاحقا أيضًا، لاهتمامهم بهذه العلوم، ولتشاركهم بعض المعتقدات ما قبل الإبراهيمية وفقًا للمصطلح المستقر، والتي وُصفتْ من جوارها جملة بأنها وثنية دون التفريق بين ديانة الإله «سين» الحرانية وديانات الإغريق والرومان، ناهيك عن تأثر المعتقدات بعضها ببعض وتطور بعض جوانبها أو حتى دخول بعض الطقوس المستحدثة، بحيث يصبح تحديد المعتقدات والشعائر والطقوس الحرانية أمرًا أكثر تعقيدًا.

إذا أضفنا إلى هذا بعض ما تداوله بعض الرواة والفقهاء المسلمين، عن ارتباطهم بالتنجيم والسحر والشعوذة، تصبح المعتقدات الحرانية خلطة عجيبة من الوثنيات تتضمن كل الوثنيات التاريخية من السومرية حتى الآرامية ثم الإسلامية، إضافة إلى

الديانة الصابئية الغامضة، مع عبادة الكواكب المختلف على عددها، والطقوس الغرائبية الاتهامية المتخيلة التي تروى عنهم، والتي وصلت إلى حد اتهامهم بتقديم الأضاحي البشرية إلى آلهتهم! فإذا أضفنا إلى هذه الخلطة العجيبة، الطقوس الحرانية الأصلية التي يمارسها الحرانيون في هيكل الإله «سين»، وهياكلهم الأخرى، سيصبح من الصعب تحديد معتقد للحرانيين وتصبح الكتابات عنهم لا تفضي إلى شيء. وهذا ما وقع فيه كبار الباحثين الذين حاولوا تفكيك اللغز الحراني اعتمادًا على الروايات المسيحية والإسلامية المتأخرة عنهم.

خامسًا: إن عدم وجود كتاب مقدس لدى الحرانيين ولا تعاليم دينية مدونة ومعروفة، وعدم إفصاحهم عن معتقداتهم بداية، وضياع المصادر التي كتبوها بأنفسهم عن ديانتهم، إضافة إلى حملة التضليل ضدهم، جعلهم ينطوون على أنفسهم، ويفضلون عدم شرح معتقداتهم. بل يمكن الزعم أنهم كانوا سعداء بالخلط الواسع المستمر بينهم وبين الصابئة والأحناف لأن في ذلك كان منجاة لهم.

كل هذا قاد الجماعة الحرانية إلى تبني السريّة والغموض في إدارة شؤونها العامة وليس فقط في الشأن الديني، وهذا ما يتحدث عنه 'ابن وحشية' بوضوح في مقدمة كتاب *الفلاحة*، وهذا وقف عائقًا أساسيًّا أمام معرفة معتقداتهم. ولم يكن تبني السريّة والغموض ترفًا فكريًّا للجماعة بل جاء نتيجة انهزام نمط حياتهم ومعتقداتهم أمام إمبراطوريات وجماعات الغلبة المحاربة والإله الواحد والدين الرسمي الواحد للدول الناشئة عن الإمبراطوريات، ما جعل الحرانيين حذرين في إدارة شؤون الجماعة الداخلية بما يكفل لها الحفاظ على نفسها ومعتقداتها في وجه الجوار المعادي.

وهذا ما يجعل الحديث عن معتقداتهم أمرًا معقدًا أولًا، وثانيًا: لا غنى عنه لأنه أحد الخصائص الرئيسية التي ميزت هويَّة هذه الجماعة. في الفقرة التالية سنقوم بمحاولة لرسم المعتقدات الحرانية وتتبع مسارها التاريخي وأصولها.

في مصادر المعتقدات الحرانية ورسمها

إن محاولة توضيح طبيعة العقائد الحرانية وماهيتها، يتطلب العودة إلى جذورها السومرية. إن تتبع المصادر يوضح أن أهم ملامح العقائد الحرانية منذ الألف الثاني قبل الميلاد ترتبط بالإله «سين»، إله القمر الحراني، الإله الأعلى للحرانيين ولمنطقة جغرافية شاسعة، والذي كان يقدس بجواره الشمس والزهرة [إنانا] وبقية الكواكب كما تؤكد النقوش[160]. نقدم رؤيتنا للمعتقدات الحرانية مدعومة بالقرائن من المصادر التاريخية أو المصادر البحثية ذات المصداقية. وتوضح الخريطة التالية هيمنة ديانة الإله سين على الجزيرة العربية وبلاد بين النهرين وجزء من فارس وحوض المتوسط والبحر الأحمر، بوجود اليهودية والمسيحية وقبل الإسلام.

[160] See more at: Natan, Yoel. (2019).

Maps of Mideast Worship Centers

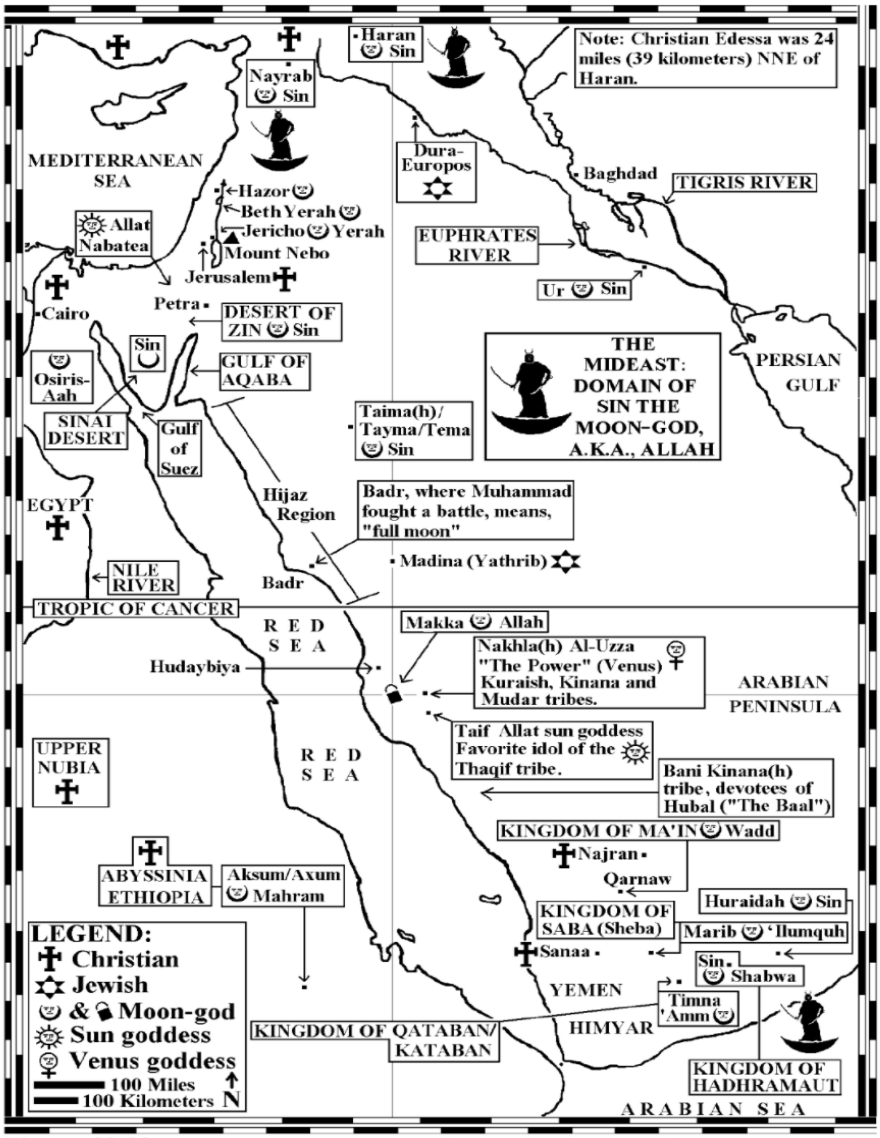


Figure 00-02. Notable moon-god worship centers in the Mideast (less detailed map).[2]

[2] A sampling of ancient and modern cities is provided for bearings.

تاريخ الإله «سين» إله القمر الحرّاني

تظهر الخريطة التي قدمها 'يوال' في بداية عمله الموسوعي عن الإله القمر (2006: 5) ومدى انتشار عبادة الإله سين في منطقة الشرق الأوسط قبل الإسلام، وتشكل هذه الخريطة مدخلًا مناسبًا لقراءة هيمنة والجزيرة العربية، التي انحسر منها بعد زحف الديانات التبشيرية تاليًا ولم يبقَ له إلا «حرَّان».

حيث تُظهِر الخريطة بوضوح أن الإله «سين» كان إلهًا مهيمنًا في شبه الجزيرة العربية، وبالإضافة إلى مركز عبادته الكبيرة التي أسسها الملك 'نابونائيد' في «تيماء» فقد كان يُعبَد أيضًا في شبه الجزيرة العربية باسم 'اللّه' وكما هو واضح من الخارطة فقد كان يترافق مع 'اللات' التي هي آلهة الشمس والتي رافقته مع الزهرة التي كانت تُعبَد باسم 'العُزى' في بعض المناطق. وهو الثلاثي الذي استمرت عليه المعتقدات الحرانية رغم علو مكانة الإله «سين» الإله القمر.

لم يستطع الباحثون أن يحددوا متى بُني معبد الإله «سين»، إله القمر السومري، في «حرَّان» التي صارت تعرف في الأدبيات الحرانية بـ"مدينة الإله القمر"، الذي شكل محور الحياة الحرانية لحوالي أربعة آلاف سنة على أقل تقدير، لأن أصل حرَّان قد ضاع في القِدم. ففي القرون الأولى من الألف الثالث ق.م. وربما حتى أقدم من هذا، كان كلٌّ من مدينتي «أور» و«حرَّان» مركزًا لعبادة القمر[161]. ذُكِر هيكل الإله «سين» في «حرَّان» في رسالة من «مملكة ماري» عام 1850 ق.م.[162] وكانت «حرَّان» شقيقة «أور» في عبادة الإله القمر الذي صار اسمه «سين» باللغات السامية بعد أن كان يعبد باسم 'نانا' في «أور»(Rosenberg: 2006).

تتحدث الأسطورة في البداية عن الإله الأول ويسمى 'نمو' المياه الأزلية الذي انبثق عنها كل شيء فقام الإله 'نمو' بإنجاب 'آن' إله السماء و'كي' إله الأرض ومن ثم قام 'آن' و'كي' بإنجاب الإله الشاب 'أنليل' الذي تمتع بقوة تفوق قوة آبائه فاستخدم 'أنليل' هذه القوة للتمرد على أبيه وأمه فاستطاع أن يبعد 'آن' عن 'كي' فنشأت السماء من 'آن' والأرض

[161] غوندوز، سيناسي (1994) معرفة الحياة. (أكسفورد: جامعة أكسفورد).
[162] سيغال (1963) اللغز الصابئي: عبادة الكواكب في حران القديمة ص201.

من أمه 'كي' وخص نفسه بالهواء الفاصل بين السماء والأرض. وفي الأسطورة هناك حديث عن آلهة أخرى مثل 'نانا' إله القمر، 'أوتو' إله الشمس. وفي تتبع التسلسل المقر في المصادر التاريخية الموثوقة نجد أن الإله «سين» الإله القمر هو حفيد 'أنليل'، في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد كان يوصف بأنه "رئيس الآلهة"، "أب الآلهة"، «خالق كل الأشياء» جعله 'نارام سين' (2254-2119 ق.م.)، محبوب الإله «سين»، حفيد 'سرجون الأول' مؤسس الإمبراطورية الأكدية، الإله الرسمي الأعلى للإمبراطورية، ما ساهم في اتساع رقعة عبادته شاملة حوض المتوسط والجزيرة العربية إضافة إلى بلاد «بين النهرين» واستمر ذلك حتى ظهور الإسلام، ويعتقد أن 'نارام سين' بنى معبد الإله «سين» في «حرَّان». ولإعطاء لمحة وافية عن الإله «سين»، يمكن لنا أن نستعرض بشكل مكثف ما كتبه 'سيغال' (1963: 211) عنه وعن معبده "إي حل حل":

طارت شهرة «حرَّان» في الآفاق بشكل خاص لعبادة «سين» الإله القمر، حيث كان يستشهد بالإله سين الحرّاني في المعاهدات[163] في منطقة واسعة ما بين القرن التاسع عشر والقرن التاسع ق.م. لقد وُجدت رموزه، "الهلال" و"القرص" في شمال ما يطلق عليه الآن «سوريا» و«حرَّان» نفسها، وكان هيكل الإله القمر وعائلته في «حرَّان» معروفًا في زمن السومريين باسم "إي حل حل"، [هيكل البهجة والحبور][164]. الذي رمَّمه الملك الآشوري 'شلمانصر الثالث' في القرن التاسع ق.م. وبعد قرنين من الزمن، رمَّمه ثانية 'آشور بانيبال'، ونصَّب شقيقه الأصغر كاهنًا أعلى له. وكذلك قدَّم 'أسرحدون' نذوره على هذا الهيكل وهو في طريقه إلى «مصر». وكان سقفه من خشب أرز لبنان وأفاريزه مطعَّمة باللازورد، وأبوابه من الفضَّة. أعاد بناءه 'نابونائيد'، آخر ملك بابلي، الذي أتاه الإرشاد في حلم أن يُعيد بناء هيكل «سين» الذي كان الميديون قد دمَّروه في سنة 610 ق.م. وكانت والدته التي ماتت عن عمر مئة وأربع سنوات كاهنة هناك. لكنَّ شعب بابل رفض المساعدة في المهمّة المقدَّسة، فهجر الملك عاصمته لمدّة عشر سنوات[165] إلى صحراء «تيماء» في الجزيرة العربية وبنى معبدًا للإله «سين» هناك، إلى أنَّ تمَّ إعادة بناء الهيكل في «حرَّان»، لمجد الإله «سين»، 'ملك الآلهة' و'أعظم الآلهة'. ورسْم الملك نابونائيد

[163] تقليد قديم حيث يكفل الإله تنفيذ المعاهدة ويعطيها بركته.
[164] ترجمة اسمه من الأكدية "البهجة المزدوِجة".
[165] Liverani, Mario. and (2014).

منقوش على مسلَّة حرَّان وهو يمسك صولجانًا يحمل رمزًا إلهيًّا، ويعبد شعارات القمر: دائرة كاملة وهلال تحتها، والشمس[166] "قرص مع شكل داخلي بأربعة اتجاهات وبأشعة منتشرة"، و'عشتاروت' [إنانا] نجم ذو ثمانية رؤوس على شكل دائرة[167].

Figure 05-01. *Haranian* coins with a crescent-moon, sun and Venus.[2602]

إن وصف الإله «سين» في الفقرة السابقة بأنه 'ملك الآلهة' و'أعظم الآلهة' شائع في النظرة التقديرية له من المؤمنين به، كانوا حكامًا أو محكومين منذ تكرست عبادته، وقد وجدت في ألواح ونقوش عديدة تعود إلى حقب عبادته، وهذا ما يورده أغلب الباحثين الذين تصدوا للبحث في أديان منطقة بلاد «بين النهرين»[168]، وبارتباطه بالسومريين فإنه إذًا أقدم آلهة في المنطقة. ظلت عبادة الإله «سين» منفردًا أو مع الإله الشمس والآلهة 'إنانا' | 'عشتار'[169] في بلاد بين النهرين والجزيرة العربية[170] حتى ظهور الإسلام في الوقت الذي انتشرت فيها المسيحية في بقع محدودة من هذه المنطقة تتمثل في «الرّها» و«نجران» و«أورشليم» إلى جانب «أنطاكية» القريبة، وكانت «حرَّان» المركز الأكبر لعبادة الإله «سين» كما ذكرنا سابقًا. بل إن معبده الذي وصفت أبهته ويعرف بهيكل الفرح والبهجة بقي ليس قائمًا فقط بل فاعلا، حتى زيارة 'المسعودي' لـ«حرَّان» عام (330هـ) التي يقابلها في التقويم الميلادي بين سنتي (941-942م) وقد تم تدميره بعد غزو 'هولاكو' للمنطقة في عام (1260م).

يتضح من خلال السياق السابق لمناقشة العقائد الحرانية، أنها صعبة التحديد، إن لم تكن مستحيلة، لذلك تشكلت ما يعبَّر عنه في الأوساط الأكاديمة بـ"المعضلة الحرانية"، فقد قيل في الحرانيين وعنهم الكثير، لكنهم لم يتركوا أثرًا مرجعيًّا متكاملًا حول معتقداتهم، أو لم يصلنا شيء مما تركوه إذا تذكر المصادر عناوين كتب لثابت ابن قره

[166] الشعار الإسلامي هو الهلال يضاف إليه النجوم في بعض الأحيان.
[167] مأخوذ من كتاب Yoel Natan (2006: 520).
[168] يعتبر Yoel Natan في عمله المشار له في المتن من أهم الباحثين الذين درسوا علاقة الإسلام بديانة الإله القمر رغم أنه يركز على الجانب الحربي في المعتقدين.
[169] علينا أن ننوه أنه عُبد بأسماء مختلفة لكن هذا كان الاسم الأكثر شيوعًا له.
[170] Rubio, Gonzalo etl (2007, P: 44).

الحراني وسلالته حول معتقداتهم لكن لم يصل منها شي. والمتناثر في المصادر يأتي في سياق دفع التهم عن معتقداتهم، وحتى هذه وصلت على نحوٍ متفرق غير ذي متنٍ يعتد به، لذا وجدنا أنفسنا مضطرين إلى تفصيل العقائد المتشابكة مع معتقداتهم، وتبيان جذورها الأساسية، المدفونة تحت طبقات سميكة من التقولات المجانبة للصواب أو الكيدية كما مر معنا.

إن عدم قدرتنا على إثبات أو نفي صحة حدوث بعض الوقائع التاريخية المتعلقة بالعقائد الحرانية، جعلنا نقارب النصوص التي بين أيدينا إبستمولوجيًّا محاولين كشف الجذور العميقة للمعتقدات التي شكَّلت وما زالت تشكِّل الأديان والطوائف التي صنعت تاريخ المنطقة والعالم. كما شكَّلت الوعي العام بتلك العقائد، لذا، ففي هذه المقاربة لن يكون مهمًّا صدقية الرواية التاريخية عن حدثٍ تاريخيٍّ ما، بقدر أهمية تأثير تلك الرواية في تشكيل ذلك الوعي الجمعي، فيما يتعلق بهذا الحدث.

ففي رواية 'ابن النديم' المنقولة عن 'القطيعي'، على سبيل المثال، لم نتوقف عند صدقيتها إن كانت قد حدثت بالفعل أم أنها مجرد رواية كيدية، بقدر توقفنا عند أهميتها كرواية تأسيسية، ساهمت في تشكيل وعي جمعي منذ صدورها، وامتد أثرها إلى اليوم، حول جماعة الحرانيين ومعتقداتهم! فقد كانت رواية تأسيسية لدى أغلب الباحثين في كل العصور، وشكَّلت المرتكز الأساس لكل من قارب تلك المعضلة الحرانية، وهذا ما لاحظه كثير من الدارسين والباحثين أمثال 'سيغال'، وكذلك 'أوليري' الذي رأى في قصة الحرانيين مع 'المأمون' محاولة لتفسير كيف أصبح الحرانيون يسمون بـ'الصابئين' وهو اسم لا يعود إليهم، فـ'الصابئون' الحقيقيون كانوا في الجنوب العربي لا علاقة لـ حرَّان بهم. وهو ما ذهب إليه 'غوندوز' أيضًا بتفريقه بين عقائد الحرانيين والمندائيين. كما أن 'الجابري' رأى أن المصادر العربية تتحدث مع غير قليل من الاضطراب والخلط عن صنفين من 'الصابئة' : الصابئة القدامى الذين كان موطنهم بابل بالعراق، وصابئة حرَّان، الـ'مدينة العلمية'، لكن الحقائق التاريخية الموثقة تشير إلى استمرار وجود هيكل الإله «سين» في «حرَّان» حتى غزو 'هولاكو'، الذي كان قد بُنِي بين نهايات الألف الثالث قبل الميلاد على يد 'نارام سين الأكدي' الذي حكم أكد في الفترة بين 2973-2219 ق.م، لكن عبادته تشكلت وتطورت في بلاد «سومر» في فترةٍ أقدم من ذلك، وهو ما أكده 'تامارا

غرين' (1992: 55)، الذي ذكر أن المصادر التاريخية من العصور الرومانية والفارسية والهيلينية تخبرنا القليل عن الحياة الدينية للحرانين لكنها تؤكد استمرار قوة معبد الإله القمر.

إن المصادر التاريخية التي توخت الدقة والواقعية ذكرت طبقتين من المعتقدات كانت قائمة في أوساط الحرانيين، والتي يمكن تقسيمها إلى معتقدات العامة ومعتقدات العلماء. فـ'المسعودي' يذكر أن هناك معتقدات يتبناها فلاسفة «حرَّان»، ذات طابع فلسفي، وهي إشارة يذكرها 'الجابري' دون أن يذكر مصدرًا أو مرجعًا يثبت أن «حرَّان» كانت "مدينة علمية". في *مروج الذهب* (المسعودي 2005: 191): "للصابئة من الحرانيين هياكل على أسماء الجواهر العقلية والكواكب، فمن ذلك هيكل العلة الأولى وهيكل العقل، وما أدري أأشاروا إلى العقل الأول أم الثاني، وقد ذكر صاحب "المنطق" [أرسطو] في كتابه في المقالة الثالثة من *كتاب النفس*، العقل الأول الفعال، والعقل الثاني، وذكر ذلك 'تامسطيس' في كتابه: *في شرح النفس* الذي عمله صاحب المنطق، وقد ذكر العقل الأول والثاني 'الإسكندر الأفرودوسي' في مقالة أفردها في ذلك وترجمها 'إسحاق بن حنين'. وهو ما سنوضح جذره السومري في فقرات لاحقة.

وإذا كانت الديانات السرية، أو التي لا تعلن عقائدها على الملأ، لديها هذا النوع من التقسيم الذي يخص من يحملون التعاليم الدينية، والتي لا تُعطَى للعامة إلا باشتراطات، منها: السِّن، والتدرج في المراتب الفقهية، فإن العقائد الحرانية مختلفة عن هذا التقسيم، فهناك طبقة العلماء التي لديها معتقدات علمية سنأتي على ذكرها، وأخرى طبقة الشعب الذين يرتبطون بالتعبيرات والطقوس الروحانية دون الذهاب إلى أبعد من ذلك، وهذا ما يؤكده 'الشهرستاني' في كتابه *الملل والنحل*، عندما يذكر طوائف الروحانيين والفلاسفة. لكن 'المسعودي' بعد أن يعدد الهياكل الخاصة بالكواكب ويذكر أشكالها الهندسية الخاصة بكل كوكب، يضيف بشكلٍ واضحٍ لا لبس فيه: «وللصابئة فيما ذكرنا رموز وأسرار يخفونها» (المسعودي 2005: 191).

إن تفحص المعتقدات الحرانية يتطلب العودة إلى جذورها التي شكلتها المعتقدات السومرية، والتي بدورها لم يكن يُعرف عنها الكثير حتى بدايات القرن العشرين لتأخر

اكتشاف الحضارة السومرية، لكن مع ترجمة الأساطير السومرية توفرت نصوص قابلة للدرس، وتتبع تسربها أو تأثيرها في حضارات بلاد النهرين التي أعقبتهم مع بعض التحويرات.

المؤرخ البريطاني 'أرنولد توينبي' (1889-1975م) الذي تحدث عن حملة 'نارام سين' العسكرية على شرقي آسيا الصغرى في كتابه: *تاريخ البشرية* ([1983] 1988: 97) رأى أن حملته العسكرية إن كانت دفاعية فهو لا يدافع عن «أكد فحسب بل كان يدافع عن سومر وعن المدنيّة السومرية. فقد أسرت هذه المدنية الأكديين الذين قهروها، وقبسوها بكليتها تقريبًا، بما في ذلك كتابتها وحتى ديانتها. فأكثر الآلهة الأكدية كانت آلهة سومرية تخفيها غلالة رقيقة من الأسماء السامية».

أما 'خزعل الماجدي' (1998: 63) فيقدم إلينا رصدًا عامًّا لتلك الأساطير في الكتاب الأول من *متون سومر* الذي وجد خلاله أن الأساطير السومرية لم تكن شعائر تتلى في الممارسات الدينية، حيث رأى أنه «ليس هناك ما يشير إلى أن هذه الأساطير كتبت لتمثل أو لتكون جزءًا من الدراما الطقسية بل كانت أشبه بالنصوص المقدسة» 'صموئيل كريمر' (1897-1990م) Samuel Noah Kramer لاحظ أن الأساطير السومرية كانت على صلة بالمدارس ودور التعليم السومرية [إي دُبَّا E-dubba] أو بيوت الألواح أكثر من صلتها بالمعابد. وكانت مادة للتعليم والاستنساخ بشكل أساسي ولم تكن مادة للوعظ والكهانة فقط، فقد عثر في مدينة «نفّر» التي تعتبر العاصمة الدينية المقدسة لسومر على الأساطير والتراتيل والمرثيات في التل المعروف بـ"حي الكتاب Seribal quarter" ولم يعثر عليها في معابد "نفّر» الشهيرة. لكن كريمر يضيف تفصيلًا شديد الأهمية في كتابه ***من ألواح سومر*** (1956) في الفصل المعنون "الفلسفة: أول آراء للإنسان في أصل الكون وفلسفة الكائنات"، إذ يؤكد على أن السومريين أو كما يسميهم "المفكرين السومريين" لم ينشغلوا بالفلسفة والماورائيات واللاهوت، إلا أنهم «حاولوا أن يصلوا إلى إجابات مرضية عن المسائل التي أثارتها تأملاتهم في الكون وأصل الأشياء فكونوا آراء وعقائد في أصل الكون اتسمت بقدر عظيم من الإقناع العقلي، وأصبحت آراؤهم ومعتقداتهم فيما بعد عقائد ومبادئ أساسية لكثير من شعوب الشرق الأدنى القديم» (كريمر: 151).

من ذلك نرى أن الأساطير السومرية التي كانت نصوصًا أدبية غير مشغولة باللاهوت واكتشاف الحقائق المتعلقة بأصل الأشياء والكون والإلهيات ولم يجعلوا لها بابًا من أبواب الأدب يمكن مضاهاته بالمقالة أو الرسالة، بل إن الأدباء السومريين كان شغلهم الشاغل تمجيد الآلهة وتعظيمهم والإشادة بأعمالهم ومآثرهم وسلموا بالمعتقدات السائدة في مجتمعهم ولم يشغلوا بالهم في البحث في أصولها ونشوئها، لقد كان هدفهم «أن ينظموا قصيدة قصصية ترمي إلى تفسير الآراء والمعتقدات والشعائر الدينية بطريقة جذابة وملهمة، ومسلية». لذلك لم يهتموا بسَوْقِ الحجج والدلائل المقنعة للعقل والفهم بل كان همهم الأول التأثير في عواطف المتلقي فعدتهم لم تكن المنطق والعقل بل الخيال (كريمر، 1956: 157-158). إذًا فالملاحم والأساطير ليست شعائر مقروءة في الممارسات الدينية، بل كانت على صلة بالمدارس ودور التعليم، أكثر من اتصالها بالمعابد! إذ كانت مادة للتعليم والاستنساخ ولم تكن مادة للوعظ والكهانة فقط. كما أن مكان العثور عليها يقدم دلالة في هذا السياق، فهي لم يعثر عليها في معابد «نفّر» الشهيرة، بل عُثر عليها في حي الكتّاب! وهذا يجعلنا نستنتج أن هذه النصوص ذات الطابع التعليمي، شبه المقدسة، تحولت إلى أساطير ذات قدسية مطلقة في الإمبراطوريات التالية، ولعبت دورًا في إضفاء القدسية على الملوك، وهذا امتد إلى كل الديانات اللاحقة.

وفقًا لما ورد أعلاه فإننا نستطيع الاستنتاج أن حقبة الألف الرابع قبل الميلاد، ساد فيها قراءة النصوص السومرية في مسارين منفصلين: قراءة تمجيدية للآلهة تتخذ طابعًا مقدسًا، وقراءة علمية تعليمية تطبيقية إذا جاز التعبير. فقد كانت وظيفتها في المدارس تعليم الطلاب الكتابة والاستنساخ، وفي تطبيقاتها كانت تتلى تعاليم حول الفلاحة والزراعة والحصاد، والمهن الحرفية الأخرى المتعلقة بالإنتاج المادي، كالخبز والشراب والنسيج والأدوات المساعدة في العمران، خصوصًا بعد تبلور المنجزات السومرية في الزراعة والري وبناء المدن. ففي هذه المرحلة سادت الآلهة المرتبطة بالحِرف والمهن ونصوصها تعليمية وتربوية، فقد كان هناك إله للفأس وآخر للمحراث وكل ما يتعلق بحياتهم. في تلك الحقبة وحتى الألف الثالث قبل الميلاد وترافقًا مع الصعود السومري ومنجزاتهم العظيمة في الزراعة والرعي وبناء المدن والمعابد، «ظهر الاعتقاد قويًّا بالآلهة الكونية الشاملة (آن، أنليل، كي، أنكي) ومعها آلهة الكواكب الأساسية (أوتو، نانا، إنانا) وكانت هذه الآلهة السبعة هي الأساس في البانثيون الإلهي» (الماجدي، 1998: 253).

أما حقبة الألف الثالث وبسبب النزاع الذي بدأ بين المدن السومرية نفسها، وبين تلك المدن من جهة والغزاة من حولهم من جهة أخرى، فقد رجحت كفة عبادة آلهة المدن والآلهة المحلية في كل منطقة، وهو ما يؤشر إلى انكماش الناس على أنفسهم. أما في الحقبة التي تلتها أي في الألف الثاني قبل الميلاد وانهيار الممالك السومرية، فقد اهتزت ثقة الإنسان بالكثير من الآلهة الكبرى والمحلية، وترجَّح الميل إلى الإله الشخصي رغم ظهور آلهة محلية وشمولية جديدة وقوية بحسب 'الماجدي'.

بعد تداعي الإمبراطوريات والدول والمدن واستبدال السيطرة في الألف الأول قبل الميلاد، ساد الاعتقاد بالشياطين والخوف من العفاريت الذي أدى إلى عبادة بعضها. وكان الإنسان السومري قد تخيل الآلهة ليس فقط كبيرة وعملاقة بل مضيئة أيضًا وتسكن الأعالي، حيث اعتقد أن بعض هذه الآلهة قد اتخذ من الكواكب والنجوم مساكن لها، بينما ذهب بعضها إلى العالم السفلي (الماجدي، 1998: 253). ومما تقدم نرى أن نهاية النظام السومري لم تُنهِ استقلال المدن والممالك السومرية فقط بل أدت إلى نهاية نظام المعتقدات السومري ذات الطابع العلمي التربوي.

وبغض النظر عن التسميات التي أُطلقت على مجاميع الآلهة السومرية، فإنها لم تكن الوحيدة التي لها تأثير على المعتقدات السومرية، بل كان هناك في نفس الوقت ما سمي بمجلس "الحكماء السبعة"، الذين تصفهم المصادر بأنهم كهنة، لكن هؤلاء لهم طبيعة خاصة إذ أنهم لم يندرجوا ضمن المجمع الكهنوتي الديني العام. فقد كان هؤلاء الحكماء يتحدُّون الآلهة، رغم تلقيهم الحكمة منها، ما يجعلهم خارج ذلك المجمع العام المنصاع لتلك الآلهة! فهم وإن كانوا لا يشكلون مرتبة كهنوتية معروفة، فإنهم يمتلكون أهمية استثنائية لدى السومريين، وهؤلاء الحكماء السبعة الذين يطلق عليهم (أبكالّو) يلفظون أحيانًا (أفكالّو) سومريًّا أما التسمية الأكدية لهم فهي 'بلوكو' Pulukku. ويشار إليهم سومريًّا بأنهم خبراء المعرفة، أما أكديًّا فتحول الاسم ليصبح يشير إلى (مراقبو النجوم) ومن هذا المعنى اشتقت كلمة "الفلك" وصار الفلكي لاحقًا هو الكلداني التي صارت عاصمتهم حران في المطاف الأخير. إن ذكر تحدي هؤلاء الحكماء للآلهة بشكلٍ محايد في النصوص السومرية القديمة، دون نقمة أو تحقير، يوضح القيمة الاجتماعية التي كان

يتمتع بها كلٌّ منهم، والتي تضعه في مواجهة مع الآلهة، وليس في وضع المنبوذ (الماجدي 1998: 288-290).

وقد كانت المعتقدات السومرية هي الجذر الأساسي الذي استندت إليه كل المعتقدات اللاحقة بدءًا من العصر الأكدي الذي كان مختلطًا بالعصر السومري، فقد شكل 'أنليل' كبير الآلهة السومرية جذرًا لكبار الآلهة في الحضارات اللاحقة مثل: 'مردوخ' البابلي، و'آشور' الآشوري، و'بعل' الكنعاني، و'زيوس' اليوناني، و'جوبتر' الروماني، إذ لقب الساميون الإله 'أنليل' بالإله 'بل' أو 'بعل' الذي تم دمجه مع الإله البابلي 'مردوخ' وأصبح فيما بعد أشهر الآلهة الشامية متقمصًا صفات الإله الشعبي 'دموزي' أو 'تموز' وصفاته الإخصابية. وتشير ملاحم الخلق إلى أن الإله 'أنليل' هو الذي قام بفصل السماء عن الأرض، وهو الذي خلق الفأس أداة العمل (الماجدي، 1998: 91-93). وقد أنجب الإله 'أنليل '، إله الهواء من 'ننليل' أربعة أبناء، أهمهم 'نانا' أو 'سو- ين'، الذي أصبح إلهًا للقمر، ومثَّل انقلابًا لاهوتيًّا ذكوريًّا حيث أصبح هذا الإله مصدر محاولات لخلق ديانات توحيدية كالتي قام بها 'إبراهيم الخليل' في «أور» و«حرَّان» اللتين تعبدان القمر (سابق، 110).

ومن هنا يمكن الاستنتاج أنه مع نهاية العصر السومري والأكدي وقبل بداية العصر البابلي، بدأ ظهور فكرة التوحيد، مترافقة مع اندلاع الصراع بين المجامع المختلفة للآلهة، الذي بدا انعكاسًا للصراعات السياسية والعسكرية التي عاشتها تلك البلاد.

إن محاولة شرح العقائد الحرانية بالاتصال بالعقائد السومرية التأسيسية يُظهِر بساطة العقائد الحرانية وعلميتها، من حيث عدم انشغالها بالماورائيات كما يؤكد 'كريمر'، وابتعادها عن الفقه الديني وبروز الجانب الأدبي والعلمي في الأدبيات التي خلفوها وراءهم على شكل ملاحم وأساطير وتراتيل. باختصار شديد ودقة يلخص 'كريمر' (1956: 153-156) طبيعة العقائد السومرية، من خلال تحرياته في النصوص الأدبية والأساطير التي نقب فيها حيث يفسر معتقداتهم عن الخلق وأصل الكون وطبيعة الآلهة على الوجه التالي: (1) في البدء كان "البحر الأول" الذي يمكن اعتباره السبب الأول أو العلة الأولى الذي لم يُذكر شيء عن أصله أو مولده ويمكن أن يكون السومريون تصوروه على أنه وُجد منذ الأزل. (2) "البحر الأول" ولد "الجبل الكوني" المكون من السماء والأرض

متحدين، (3) كان إله السماء 'آن' مذكرًا وآلهة الأرض 'كي' أنثى ومن هذين الإلهين وُلد (4) 'أنليل' إله الهواء الذي فصل السماء عن الأرض، لكن اتحاده بأمه الأرض هيَّأ المسرح لولادة وتنظيم الكون من خلقٍ للإنسان والحيوان والنبات وتأسيس المدينة.

لكن المسألة الأكثر أهمية التي يقدمها 'كريمر' حول طبيعة المعتقدات السومرية من خلال تحليل الألواح التي قام بترجمتها بنفسه أو غيره من علماء السومريات هي حول طبيعة الآلهة التي اعتقد فيها السومريون. فقد افترض السومريون افتراضًا مسلَّمًا به هو وجود مجموعة من الآلهة قوامها كائنات حية شبيهة بالإنسان ولا يمكن رؤيتها بالعين، لكنها فوق الإنسان بالقدرة وخالدة، تُسيِّر الوجود وتسيطر عليه وفق نواميس مقررة وخطط مضبوطة. وقد اعتقدوا أن كل واحد من هذه الآلهة الشبيهة بالإنسان والمتميزة عنه بالقدرة والخلود موكل بجزء خاص من الكون ليُسيِّر شؤونه بموجب نواميس وقواعد مقررة، مثل: السماء والأرض والبحر والهواء، أو بكوكبٍ كالشمس والقمر والكواكب الأخرى، أو بإحدى قوى الجو وعناصره، كالرياح والزوابع والعواصف، أو الظواهر الطبيعية على الأرض كالأنهار والجبال والسهول، أو أحد مقومات الحضارة والعمران، كالمدن والدولة والسدود والحقول والمزارع والآلات والأدوات الزراعية، مثل: الفأس والمحراث، حيث كانت لكل منها آلهة خاصة تُسيِّر أمورها.

ويرى 'كريمر' أنه لمَّا كان السومريون لم يروا هذه الآلهة التي تصوروا أنها تشبه الإنسان، فقد اشتقوا تصورهم عنها من المجتمع البشري، أي استدلوا على المجهول بالمعلوم، فقد لاحظوا أن البلدان والمدن والمعابد والحقول والمزارع، تشرف عليها كائنات حية من البشر ولولاهم لأصبحت البلاد والمدن خرابًا، لذلك فإن جميع ما في الكون وجميع ظواهره ينبغي أن تشرف عليها كائنات "آلهة" على هيئة البشر وأفكارهم وأعمالهم، فقد كانوا يعملون ويأكلون ويشربون ويتزاوجون ويؤسسون الأسر، يحسون بالأحاسيس والعواطف البشرية وفيهم صفات الضعف البشري، لكنهم خالدون لأن غيابهم يعني وقوع النظام الكوني في فوضى واضطراب وبموتهم تكون نهاية العالم، وكانوا يفضلون الصدق والعدل على الكذب والظلم. وقد أطلق السومريون كلمة 'دنجر' [الجيم هنا G]، التي يمكن ترجمتها إلى كلمة 'إله' على كل واحد من تلك الكائنات الخالدة والتي تُسيِّر الكون. قسَّم السومريون الآلهة إلى مراتب غير متساوية في الأهمية والمنزلة، فقياسًا إلى

التنظيم البشري الذي تصوروا مجمع الآلهة على شاكلته، فقد تصوروا على رأس المجمع كبير الآلهة الذي يعترف بحكمه الجميع، ثم مجموعة السبعة الذين "يقدرون المصائر"، ثم مجموعة "الآلهة العظام" المكونة من خمسين إله الذين يغطون الظواهر الطبيعية وظواهر الحضارة والعمران التي أنتجوها كآلهة الفأس والآجر. لكن السومريين كان لديهم تقسيم أهم للآلهة يقوم على التمييز بين صنف الآلهة "الخالقة" والتي هي الآلهة الأربعة المسيطرة على الكون: السماء والأرض والبحر والجو، التي خلقت كل الظواهر الكونية بموجب خطط ونواميس نشأت مع تلك الآلهة. أما أساليب الخلق التي اتبعتها الآلهة الخالقة فقد وضع الفلاسفة السومريون مبدأً صار عقيدة في جميع أديان وعقائد الشرق التالية وهو مبدأ "الكلمة"، فبموجب هذا المبدأ، كل ما يفعله الإله الخالق هو أن يقول الكلمة، أي ينطق الاسم المراد خلقه. ويرجح 'كريمر' أن هذا مأخوذ من القياس البشري أيضًا، فالمَلِك البشري ينجز كل ما يريده بإصدار أوامره، ومن باب أولى أن تكون قدرة الآلهة الخالقة الخالدة أعظم من ذلك (كريمر، 1956: 153-159). لكن المفكرين والفلاسفة السومريين وفقًا لتعبير 'كريمر' أهملوا بناء تصور متماسك لكيفية قيام الآلهة بأفعالها، أو تفسير دوافع أفعالها، التي لم تكن معلومة لهم، ولم يشغلوا أنفسهم في هذه المسائل العملية، لكنهم لم يكونوا كثيري الثقة بالإنسان الذي صنعته الآلهة من الطين ومصيره، فقد خلق لغرض واحد هو عبادة الآلهة وخدمتها، والإنسان لا يعرف مصيره الذي قدرته الآلهة التي لا يمكن التنبؤ بمعرفة إرادتها، وسلَّموا بذلك الحكم الإلهي الذي جعل الموت هو النصيب المقدر للإنسان من الآلهة الخالدة، حيث تهبط روحه الضعيفة إلى عالم الظلام، العالم الأسفل. لم تشغل مسألة الإرادة بال المفكرين السومريين، فقد قبلوا أن الآلهة خلقت الإنسان من أجل انتفاعها وسرورها، لذلك فهو مسيَّر ومجبر وليس أمامه سوى الانصياع لأوامرها ورد كل ما لا يعرفه إلى إرادتها الخيرة المحبة للعدل والصدق والقانون والنظام والعدالة والحرية والاستقامة والرحمة والرأفة (كريمر، 1956: 170، 190-1991).

إذن، تشكلت المعتقدات السومرية كانعكاس لحياتهم السياسية والاجتماعية التي كانت تتضمن مجلسي شيوخ وشباب، بالإضافة إلى الـ'لوگال' الذي يحيل إلى كبير القوم أو 'الملك '، وبالتالي انعكس نظام الإدارة السومري في شكل وهيكل اللاهوت الخاص بالآلهة، فكانت السلطة الإلهية انعكاسًا للسلطة السياسية والاجتماعية، فمجلس كبار

الآلهة يقابل مجلس كبار القوم، أي مجلس الشيوخ، ومجلس الآلهة الشباب الذي تمثله آلهة الكواكب، يقابل مجلس الشباب أو العموم، بينما كبير القوم في الترتيب الإداري المدني، يمثله في المجمع الإلهي الإله 'أنليل '، الذي يمثل السلطة الإلهية كاملة (الماجدي، 1998: 253-254). فخلال الثلث الأخير من الألف الثالثة قبل الميلاد ظهرت الحاجة إلى توحيد الممالك المتفرقة والمتناحرة، وهذا ما بدأه 'لوغال زاغيري' (حوالي 2371-2347 ق.م.) الذي وسَّع «إمبراطوريته بحد السيف. ومع ذلك فإن حروبه التوسعية كانت أقل شرًّا على البلاد من الحروب الأهلية المستمرة الشاملة، التي كان السومريون أنفسهم يقعون فريسة لشرها، وفي الواقع فإن التوحيد السياسي المفروض عليهم كان العلاج الوحيد لهذه الآفة الاجتماعية» (توينبي 1988: 94-95).

إن سياق تطور العلاقة بين السكان والآلهة أنجز تحولًا في طبيعة الآلهة نفسها، وتاليًا في المجمع الإلهي، إذ يمكن التفريق بين طبيعة الآلهة السومرية المسالمة، ونظيراتها السامية اللاحقة، الإلهة 'إنانا' لم يبرز جانبها الحربي خلال العصر السومري بل كان الجانب العاطفي هو الأساس، فهي ربة الحب ورمز للألوهية المؤنثة، فصفاتها الحربية أو الشريرة بدأت بالظهور مع الأساطير الأكدية ثم البابلية وأخذت كامل شكلها الحربي مع الأساطير الآشورية (الماجدي 1998: 121-125). هكذا رافقت التحولات التي طرأت على الإلهة 'إنانا' تحولاتٍ عميقة في طبيعة جدها الإله 'أنليل '، الذي لم يأخذ شكله النهائي كإله قوي محارب إلا مع 'مردوخ' كبير الآلهة البابلية. فحسب التسلسل الزمني الذي يورده 'الماجدي' لتاريخ بناء المعابد السومرية، يصنَّف معبد الإله 'أنليل' ضمن "معابد مرحلة دول المدن السومرية". حيث بُنِيَ في الفترة ما بين 3000 إلى 2470 قبل الميلاد (الماجدي 1998: 282-283). ومن هنا يمكن الاستنتاج أن 'أنليل' القوي المحارب بدأ بالظهور في عهد السلالات وصراع ممالك المدن السومرية حيث مثَّل بداية الانقلاب الذكوري، وبروز الآلهة المذكرة القوية المحاربة! وتطور إلى شكله الأخير في العهد الآشوري.

إذن في سياق الصراع الذي استمر طويلًا بين المعتقدات والديانات والآلهة في المنطقة، وكان انعكاسًا للصراع السياسي والاجتماعي، ظهرت جذور توحيد الآلهة مع الرغبة في توحيد الممالك القائمة، ومن هذا الجذر ظهرت الديانات التوحيدية. وفي النهاية عند زمن 'إبراهيم' المُتصارَع عليه بين الأديان، حُسِم الصراع لصالح فريقين، كما يخبرنا

'الشهرستاني'، إحداهما 'الصابئة' والثانية 'الحنفاء'، وقد فرَّق بين الصابئة والحنفاء، حيث يقوم مذهب الصابئة على التعصب للروحانيين، بينما مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين. فالصابئة تدَّعي أن مذهبهم هو الاكتساب، بينما الحنفاء يدَّعون أن مذهبهم هو الفطرة، فدعوة الصابئة إلى الاكتساب، ودعوة الحنفاء إلى الفطرة (1992: 289). والحرانية عنده من الصابئة، وهم يقولون: «إن الصانع المعبود واحد وكثير. أما الواحد ففي الذات، والأول، والأصل، والأزل. وأما الكثير ففي الأشخاص في رأي العين، وهي المدبرات السبع» (سابق: 359-363).

إن هذه الرحلة في العقائد والأفكار السومرية التي لخصها 'كريمر' مسألة مهمة لتوضيح ماهية العقائد الحرَّانية وجذورها التأسيسية، فلا يمكن فهم العقائد الحرانية واشتباكها اللاحق مع الأديان والفلسفات التي نشأت بعدها. فكما لاحظنا من استعراض العقائد السومرية، أنها عقائد لم ترتبط بالفلسفة بشكل وثيق، لقد وقفت عند التفسير الطبيعي للدين، وبهذا فإن الجذر الأساسي للفلسفة الطبيعية اليونانية هو العقائد السومرية التي توارثها أقوام المنطقة لكنها احتفظت بطابعها المتميز عند الحرانيين كآخر المرتبطين بالإرث السومري كما أوضحنا في فقرة لاحقة من هذا الكتاب. ومن هنا فالعلاقة الحرانية اليونانية هي أبعد مما تقوله الدراسات في حقل الحرانيات إنها الجذر السومري المشترك الذي ورثه الحرانيون وكانوا آخر معقل له. إن السياق الذي قدمناه للعقائد السومرية وارتباطها بالزراعة والعمران سيجعلنا نعيد قراءة العلاقة الحرانية اليونانية دون الغرق في تفاصيل حياة الفلاسفة المؤثرين، الذين اتخذهم الحرَّانيون ضمن أنبيائهم، ويجعلنا نفهم العلاقة العميقة التي جعلت الحرانيين يمنحونهم كل هذا التقديس، إنهم المجددون للفكر السومري بإدخالهم الفلسفة إلى الدين.

وفي محاولة رسم العقائد الحرانية وفهمها لا بد من التوقف عند 'ابن وحشية' وكتاب *الفلاحة النبطية* الذي كان دائمًا أحد مصادر الجدل حول المعضلة الحرانية، وقدم نصوصًا لاهوتية عن المعتقد الحرَّاني نعدها المصدر الأساسي الموثوق. الجدل الذي لا ينقطع حول الكتاب يدور أيضًا حول مترجم الكتاب 'ابن وحشية' وحول انتحاله الكتابَ، وكذلك حول نسبة الكِتاب وزمن كتابته، استعرضنا ذلك بشكل منفصل في الفقرة التالية، ثم استعرضنا العقائد الحرانية في المصادر الأخرى.

كتاب الفلاحة النَّبَطية

قبل أن نستعرض قضية كتاب *الفلاحة النبطية*، التي يعتقد باحثون أن اسمه الأصلي *الفلاحة* ثم أضيفت إليه "النبطية" لاحقًا، كما سيرد معنا في الفقرات التالية، دعونا نستعرض دلالة «النَّبَط» الذين ينسب إليهم 'ابن وحشية' والكِتاب أيضًا في الأدبيات العربية. فقد مرَّ معنا في كتاب *الخَراج* أن أهل «الرّها» و«حرَّان» كان معظمهم من «النَّبَط» أو الأنباط مع أقلية من الروم عند السيطرة العربية الإسلامية عليها، وذكرت مصادر عديدة من المصنفات العربية الأولى أن أهل «حرَّان» من «النَّبَط»، و ذلك ما ذكره 'سيناسي غوندوز' وغيره من الباحثين المعاصرين، لكنهم لم يتوقفوا عند هذا التحديد الاجتماعي ولم يقدموا قراءة له، حتى مع الجدل الذي قام حول 'ابن وحشية' «النَّبَطي الكسداني» لم يتم التوقف عند ما يعنيه نعت «نبط» أو «أنباط» في بعض الروايات! فماذا يقصد القاضي 'أبو يوسف' مؤلف كتاب *الخَراج* بهذا النعت لسكان المدينتين. خصوصًا وأنه سيخلق اشتباكاً يحتاج مزيدا من البحث مع مملكة الأنباط وهذا ليس من سياق الكتاب. المصادر التاريخية تُجمِع على أن «الرّها» كانت ثقافتها آرامية-سريانية وقطنها السريان ذلك الوقت، بينما «حرَّان» كانت تسكنها الجماعة التي تطلق عليها المصادر التاريخية 'الحرانيين' لذين وصفوا بأنهم نبط وكانت تلحق بأفراد منهم كنية "كسداني" الذي اعتبر تصحيفًا لـ"كلداني" لكن مصادر تاريخية تفرقهم عن الكلدان.

«النَّبَطُ» من هم وما أصل التسمية

'المسعودي' في كتابه: *التنبيه والإشراف*، وعند تعداد الأمم السبع السالفة، يعتبر أن الأمة الثانية هي 'الكلدانيون'[171]، واصفًا إياهم بأنهم كانوا شعوبًا وقبائل منهم "نبط العراق" و"أهل السواد"، وقيل إنما سموا نبطًا: «لاستنباطهم الأرضين والمياه» ويضيف: «وقيل إن الارمان انما سموا بذلك لأن عادا لما هلكت قيل ثمود ارم، فلما هلكت ثمود قيل لبقايا ارم ارمان وهم النبط الارمانيون» (1893: 78-79). لكنه يعود في *مروج الذهب* ويفرد فصلين، الأول بعنوان: «ذكر ملوك بابل، وهم ملوك النبط وغيرهم المعروفين

[171] يسميهم "السريانيون" أيضًا لكن لن نخوض في جدل هذه التسمية وتعليلاتها.

بالكلدانيين»، والثاني فصلًا عن «النَّبَط»، ففي الأول يتحدث عن ملوك بابل وعظمتهم[172]: "الذين شيدوا البنيان، وبنوا المدن، وكوروا الكور، وحفروا الأنهار، وغرسوا الأشجار، واستنبطوا المياه، وأثاروا الأرضين، واستخرجوا المعادن من الحديد والرصاص والنحاس وغير ذلك وهم «النَّبَط» ثم عندما يتحدث عن «النَّبَط» الذين في العراق يقول: «ومنهم ملوك بابل الذين قدَّمنا ذكرهم، وأنهم الملوك الذين عمروا الأرض، ومهدوا البلاد». ولكن 'ابن تيمية الحرَّاني'، في كتابه *الرد على المنطقيين* عند الحديث عن روحانية الكواكب وكتاب *السر المكنون في مخاطبة النجوم* يورد: «فإن هذا كان شرك الكلدانيين والكسدانيين»، أي أنه فرَّق بين 'الكسدان' و'الكلدان' ولم يجعلهم واحدًا رغم اشتراكهم في العقيدة (1993 :40) وهذا تفريق له أهميته بصدوره عن حرّاني يعرف أقوام المنطقة. لكن من نص 'المسعودي '، كنموذج للعديد من التدوينات الإسلامية في بدايات التدوين، فإن «نبطي» تعني أنه من الأقوام القديمة في منطقة «بين النهرين» وأنه ليس عربيًّا. بل إن 'المسعودي' في نفس الفصل الذي يتحدث فيه عن «النَّبَط»، يورد المفاخرة بين النبط والعرب، والتي يعتبر فيها العرب أنفسهم أهم من «النَّبَط» الفلاحين كما سنرى معناها في المعاجم. وعندما دخل 'خالد بن الوليد' الحيرة سنة (633م)، سأل رجلًا من أهلها، وهو 'عبد المسيح بن بقيلة'، قائلًا: «أعرب أنتم أم نبط»، فأجابه 'ابن بقيلة '، قائلًا: «نحن نبط استعربنا وعرب استنبطنا» (قوزي وروكان، 2006: 33).

أما في كتاب *إحياء علوم الدين*، لـ'أبي حامد الغزالي' (1058م -1111م) وعند تبيانه معنى الغيبة وحدودها، جاء فيه: «اعلم أن حد الغيبة أن تذكر أخاك بما يكره لو بلغه، سواء ذكرته بنقصٍ في دينه أو نسبه... وأما النسب، فبأن تقول أبوه نبطي» (الغزالي،، 1035). وشرح ذلك 'مرتضى الزبيدي' (1732-1790م) في كتابه: *إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين*، قائلًا: «(وأما النسب، فأن يقول: أبوه نبطي)، مُحَرَّكَةً: أي ممن يخدم الأرض بالحراثة، وفي معنى ذلك سوادي أو أكار أو فلاح» ويشرح 'الزبيدي' قول 'علي بن أبي طالب' لمَّا سأله سائل عن نسبه فقال: «نحن قوم من نبط كوثى»، بأنه يشير إلى أن جده 'إبراهيم' ولد بـ«كوثى» [وهي قرية من سواد العراق] «فهو لأجل الإرشاد إلى عدم

[172] أهملنا الوقائع التاريخية التي يذكرها المسعودي لأسماء الملوك ومدة حكمهم لأنها دون مصدر يمكن التحقق منه فهي رواية شفهية مخالفة للمكتشفات الأثرية المتصلة في بلاد «بين النهرين» منذ بداية الاستيطان حتى الآن.

الافتخار بالأنساب» (2016: ج 9: 297، 298)، أي أنه اختار أقلها رفعة. وفي الباب الثالث: «في آداب المعاشرة وما يجري في دوام النكاح والنظر فيما على الزوج وفيما على الزوجة»، قال الشافعي: «ثلاثة إن أكرمتهم أهانوك وإن أهنتهم أكرموك: المرأة، والخادم، والنبطي»، ويشرح الزبيدي بأن النبطي: «هو الذي يخدم الأرض بالزراعة والحراثة» وفي هذا المعنى ما اشتهر على الألسنة: «ثلاثة لا ينفع فيهم الإكرام: الصوف والمرأة والفلاح» (2016: ج 6: 147).

أمَّا في *لسان العرب* مادة (نبط) النَّبَط: الماء الذي يَنْبُطُ من قعر البئر إذا حُفرت، وقد نبَطَ ماؤها ينْبِطُ ويَنْبُطُ نَبْطًا ونُبوطًا. وأَنبطنا الماءَ أَي استنبطناه وانتهينا إِليه. وفي كلام أَيُّوبَ بن القِرِّيّةِ أَهل عُمان عَرَبٌ اسْتَنْبَطُوا، وأَهل البَحْرَيْن نَبِيطٌ اسْتَعْرَبُوا. وفي حديث عمر: تَمَعْدَدُوا ولا تَسْتَنْبِطُوا أَي تَشبَّهوا بمَعَدٍّ ولا تشبَّهوا بالنَّبط. وفي حديث ابن عباس: نحن مَعاشِر قُرَيْش من النَّبط من أَهل كُوثَى رَبَّا، قيل إِن إِبراهيم الخليل ولد بها وكان النَّبطُ سكّانَها. وفي حديث ابن أَبي أَوْفى: كنا نُسْلِف نَبِيط أَهل الشام، وفي رواية: أَنْباطًا من أَنْباط الشام. والصَّراصِرَةُ: نَبَطُ الشام (لسان العرب، صرر). ويقال: الجَراجِمة نَبَطُ الشَّام (لسان العرب، جرجم). ودِيافٌ موضع بالجزيرة وهم نَبَطُ الشام (لسان العرب، دوف).

ومما تقدم يمكن الاستنتاج بوضوح أن كلمة «نبط» هي نعت يطلقه العرب على أقوام مختلفي الأعراق والأنساب والموطن، وتدل بوضوح على من يشتغل بالفلاحة. ومن مفاخرة الأنساب والأصول منذ العصور القديمة والتي يوردها 'المسعودي' في سياق نقدها، نجد فيها أن العرب يعتبرون أنفسهم أعلى شأنًا من «النَّبَط» لأن الله أكرمهم بالنبوة. وصار واضحًا أن هذا النعت يستخدم أيضًا لوصف مشتغلين بمهنةٍ هي محط ازدراء في الثقافة العربية وترتبط الكلمة بوضاعة الأصل والنسب، وفقًا لرؤية العرب لأنفسهم وجوارهم. ذلك أن هذه الثقافة تحتقر المهن والصنائع عمومًا والزراعة على وجه الخصوص. فـ'بطرس البستاني' (1819-1883م)، ذكر في كتابه *أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام*: «كان العرب يحتقرون الصناعات ويذمون أصحابها، وينسبونهم إلى الخمول والضعف، لأنه ينبغي للفارس أن يكسب رزقه بسيفه وغزواته» (2014: 55).

ويذكر 'ابن خلدون' في *مقدمته* الشهيرة، في فصل عن الفلاحة عنوانه «في أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو»، وبعد أن يذكر بأن منتحلها، (أي الفلاحة) يختص بالمذلة، يورد حديثًا للرسول محمد: «قال صلى الله عليه وسلم، وقد رأى السِّكَّة ببعض دور الأنصار: ما دخلت هذه دارَ قومٍ إلا دخله الذلُّ»، ذلك إضافة إلى أنه عَنوَن الفصل الحادي والعشرين من مقدمته بـ «في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع» (ابن خلدون، 2001: 493-494، 506). أمَّا في صحيح البخاري وفي «باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع، أو مجاوزة الحد الذي أمر به»، يورد حديثًا عن آلة الحرث: «حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا عبد الله بن سالم الحمصي حدثنا محمد بن زياد الألهاني عن أبي أمامة الباهلي، قال ورأى سكة وشيئًا من آلة الحرث، فقال: سمعت رسول الله (ص) يقول لا يدخل هذا بيتَ قوم إلا أدخله الله الذل» (البخاري، رقم 2321، 2002: 558). ويؤكد هذا شارح صحيح البخاري: 'ابن بطال القرطبي' (المتوفَّى 1057-1058م)، عندما يقول: «فمن لزم الحرث وغلب عليه، وضيَّعَ ما هو أشرف منه [لزمه] الذل كما قال عليه السلام، ويلزمه الجفاء في خلقه لمخالطته من هم كذلك... وقد أخبرنا عليه السلام بما يقوِّي هذا المعنى فقال: «السكينة في أهل الغنم، والخيلاء في أصحاب الخيل، والقسوة في الفذاذينَ أهل الوبر، فكأنه قال: والذل في أهل الحرث» (ابن بطال: 458).

ومن هنا نستنتج أن الفلاحة التي امتهنتها الجماعات الزراعية عبر التاريخ منذ العهد السومري كانت السبب في تحقيرهم، منذ انتصار 'تموز الراعي'. أما في العصور اللاحقة فقد تم التوسع في تحقيرها، ففي العهد العربي الإسلامي، وحكمه لبلاد «بين النهرين»، أعطت النصوص الدينية الشرف والرفعة والثواب لأعمال الحرب والغزو واختص الفلاحة بالذل والضِّعة هنا يصبح واضحاً سياق التحقير المستمر للفلاحين «النَّبَط» الذين صاروا إلى «الشَّوَايا» لاحقا [وهو ما توقفنا عنده في فقرات قادمة]. وفي بيئةٍ ثقافيةٍ، كان وما يزال الدين هو المحرك الأساس في صراعاتها، لا نستطيع أن نفهم هذا الإصرار على التحقير والازدراء، إلا إذا أخذنا هذا الافتراق الديني في الحسبان. لقد كانوا مختلفين، وبقوا كذلك، وهذا ما لا يمكن قبوله في تلك البيئة التي عاشوا فيها فلاحين مغلوبين أبدًا، منذ انتصار ثقافة الحرب وتشكيل الأمم المحاربة الإمبراطوريات التوسعية بدلًا من ثقافة المدن السومرية وانتصار الألهة المحاربة على الآلهة الزراعية. فالصراع بين الفلاحين والرعاة بدأ منذ نشوء الحضارة البشرية في أرض الرافدين، كما تخبرنا الأساطير السومرية، فأسطورة

'إيميش' و'إينتين' تشير بوضوح إلى هذا الصراع، فعندما أراد الإله 'أنليل' إله الرياح والهواء والأرض والعواصف أن تنمو الأشجار والحبوب وأن تحل في البلاد الوفرة والرخاء، فخلق لهذه الغاية مخلوقين أخوين هما 'إيميش' و'إينتين' ليُعنيا بشؤون الزراعة والفلاحة وتربية الحيوان، ويبدو من سياق القصة أن نزاعًا نشب بين الاثنين أفضى بهما إلى التحكيم، ولكن 'أنليل' اختار 'إينتين' وجعله فلاح الآلهة (هلال، 2004: 238-239).

أما الأسطورة السومرية «إنانا تفضل الفلاح»، فهي تجسيد آخر لفكرة النزاع بين الفلاح والراعي. وأبطال هذه الأسطورة هم 'إنانا '، أخوها إله الشمس [أوتو]، 'دموزي' [تموز] الإله الراعي و'أنكيدو' الإله الفلاح، وخلاصتها أن 'إنانا' عزمت على اختيار زوج لها، فحثها أخوها 'أوتو' على الزواج بـ'دموزي' الراعي، ولكنها فضلت 'أنكيدو' الفلاح، فيأتي إليها 'دموزي' ليعرف السبب الذي يجعلها تفضل الفلاح عليه، ويعدد صفاته التي تجعله أفضل من الفلاح، إلا أن 'إنانا' ترفض الراعي بإصرار وتختار الفلاح، (هلال، 2004: 239-240) وبينما يلح عليها الراعي بالسؤال: «ما لدى هذا الفلاح أكثر مني؟» تعرض 'إنانا' محاكمتها المنطقية لقرارها بالتالي كما ترد في الأسطورة:

«كلّا! لن أتزوج الراعي:
أنا لا أريد ارتداء ألبسته الخشنة
أنا لا أريد لبس صوفه السميك.
أنا الفتاة الصبيَّة، أريد الاقتران بالفلاح:
الفلاح الذي يجعل الزروع تنمو بكثرة،
الفلاح الذي ينتج الحبوب بكثرة
إنه الرجل القريب إلى قلبي
الرجل الذي سلب مني روحي
والذي في صوامعه لا يتوقف سكب الحبوب
إنه الفلاح، الذي امتلأت عنابره بالحبوب» (الشواف، 1996: 109-110).[173]

[173] تصرفنا في الترجمة بشكل طفيف في الصياغة دون تحوير أو إضافة إلى المعنى، لأن غايتنا بحثية وليست شعرية.

كما أن الأسطورة السومرية عن الإله 'لهار' إله الماشية وأخته الإلهة 'إنشان' إلهة الحبوب تسجل نزاعًا شبيهًا بعد نزولهما من السماء، فالإلهان 'أنليل' إله الهواء والريح والأرض والإله 'إنكي' إله المياه والحِرَف والمِهَن والصَّنْعات والاختراعات، خصصا الماشية لـ'لهار' وعيَّنَا له الخضار والعشب، وبنيا لـ'إنشان' بيتًا وقدما إليها النَّير والمحراث، وحيث تعاونا فترة من الزمن قبل أن ينشب الشجار بينهما في المزارع والحقول، حيث دار النزاع فيما بينهما بأن أخذ كل منهما يمتدح ويعظِّم أعماله ونتاجه ويزهد في أعمال الآخر، فاضطر الإلهان 'أنليل' و'إنكي '، إلى أن يتدخلا بين الأخت والراعي (هلال، 2004: 239). ورغم أن نتيجة القرار مفقودة في الأسطورة الأخيرة فإنه من الواضح أن الحضارة السومرية أعلت من شأن الفلاحة والعمران وانتصرت لهما بكونها حضارة استقرار وتمدن وهذا ما سيتحدث عنه كتاب *الفلاحة النبطية* الذي يعطي الفلاحة رتبة عليا بين المهن ويجعل لها الفضل على بقية الصنائع.

إذن، من الواضح تاريخيًّا أن هناك جذرًا اجتماعيًّا دينيًّا للصراع بين الفلاح وجيرانه من المهن أو أنماط العيش، وكانت الكفة تميل للفلاح في حضارات السِّلم والاستقرار بينما تميل للمحاربين الرعاة في فترات بناء الإمبراطوريات والدول المحاربة. بعد انكسار الحضارة السومرية واندثارها، مارس ما بقي من هؤلاء القوم الفلاحة والمهن، وكان مُحيطها يحتاج خدماتها العلمية وخبراتها الزراعية المتشكلة عبر أحقاب طويلة، لكنه حسم المعنى التحقيري ثقافيًّا للجماعة عبر أصلها ومهنتها الأساسية التي هي "الفلاحة" المرتبطة بالآلهة الزراعية التي بقيت مستمرة في حرّان، والتي انحدرت مكانتها بدءًا من انتصار المسيحية وحتى القرن العاشر الميلادي الذي تدهورت فيه أحوال الجماعة الحرانية النبطية كما سيذكر 'ابن وحشية' وآخرون من الحرانيين. إذن فقد بدأ الصراع على المكانة وفي المعتقد بين الفلاحين والرعاة منذ فجر الاجتماع البشري.

الجدل حول «الفلاحة النبطية» ومترجمه «ابن وحشية»

تنبع أهمية كتاب *الفلاحة النبطية* الذي ترجمه 'ابن وحشية النبطي' (ت 930-931م)، في سياق بحثنا هذا، وبغض النظر عن قيمته العلمية الفريدة في تاريخ العلم، من أمرين أساسيين: الأول هو إثباته المكانة العلمية الرفيعة السابقة لقومه الفلاحين «النَّبَط»

الذين منهم الحرانيون وتدهور حالهم في زمانه، والدلائل التي يقدمها على انتسابهم إلى قومٍ موغلين في القدم، كان لهم مكانة رفيعة في بناء الحضارة الإنسانية، وإثبات أن أجدادهم كانوا منشأ الحضارة الزراعية في بلاد «بين النهرين» التي نتجت عنها كل العلوم والاختراعات التالية، أما الثاني فإنه الأثر العلمي الوحيد الذي يتحدث عن عقائد الحرانيين من داخلها، المرتبطة بشكل عميق وجذري بالفلاحة. وربما هو الأثر الوحيد المتماسك عن عقائد الحرانيين، فقد بثت العقائد على امتداده خلال الحديث عن الزراعة والنباتات، بحسب تصريح مترجمه.

وقبل أن نستعرض الجدل الذي دار بخصوص كتاب *الفلاحة النبطية* بين العلماء والباحثين نقدم في الفقرة التالية ترجمة لـ'ابن وحشية' مترجم الكتاب كما وردت في المصادر.

'ابن وحشية'، هو أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني القسيتي، المعروف بـ'ابن وحشية'. كما يرد في مقدمة ترجمة كتاب *الفلاحة النبطية* التي أملاها بنفسه على أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الزيات، في سنة إحدى وتسعين ومئتين من تاريخ العرب من الهجرة[174] (1995: 5). صاحب كتاب ***الفهرست*** 'ابن النديم' ترجم لـ'ابن وحشية' بأنه أبو بكر أحمد بن علي بن المختار بن عبد الكريم بن جرثيا بن بدنيا بن برناطيا بن عالاطيا الكسداني الصوفي، من أهل قُسّين[175]. ومعنى الكسداني: نبطي، وهم سكان الأرض الأول. ويذكر 'ابن النديم' كتبًا له، منها: كتاب *دوار على مذهب النبط*. وفي طبعة طهران لكتاب 'ابن النديم' (372) يشرح مضمون الكتاب السابق بأنه بـ"شعر" قاله، كتاب *مذاهب الكلدانيين في الأصنام*، كتاب *أسرار الكواكب*، كتاب *الفلاحة الكبير* و *الصغير*، كتاب *حناطوثي أباعي الكسداني* الذي نقله إلى العربية، كتاب *الحياة والموت في علاج الأمراض*، لـ'رهطا بن سموطان الكسداني'، كتاب *الأصنام*، كتاب *القرابين*، كتاب *الطبيعة*، كتاب *الأسماء* (1997: 486). وحين يترجم 'ابن النديم': 'أبا

[174] 903 ـ 904م.
[175] بالضم ثم الكسر والتشديد، وياء مثناة من تحت، ونون: كورة من نواحي الكوفة. (معجم البلدان، قُسّينُ).

طالب: أحمد بن الحسين بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الزيات' يذكر بأنه «وهو الذي يروي هذه الكتب عنه، ويحيا في وقتنا هذا بل أحسبه مات قريبًا».

أما 'المسعودي' (2008: 427-428) فيترجم بأنه: «ابن وحشيه هو أبو بكر أحمد بن علي بن قيس بن المختار بن عبد الكريم بن حرثيا بن بدنيا بن بوراطيا الكرداني، من أهل جنبلاء[176]، وقسين، أحد فصحاء «النَّبَط» بلغه الكسدانيين، والكسدانيون هم «النَّبَط» وهم سكان الأرض الأولى». لكن 'ابن تيمية'،النُّمَيْرِيُّ الْحَرَّانِيُّ حينما يتحدث عن العقائد يذكر 'ابن وحشية' الذي ذكر له 'ابن النديم' عددًا من الكتب، تتعلق بالسحر والشعوذة، وكتب الكيمياء التي ذكر منها كتاب *الأصول الصغير*، كتاب *المدرجة*، كتاب *المذكرات* ثم أضاف في موقع آخر من *الفهرست*: كتاب *الفلاحة الكبير و الصغير*، وكتاب *الفلاحة الكبير* المذكور هاهنا المقصود به *الفلاحة النبطية*. أضافة لكتابه *شوق المستهام في معرفة الرموز والأرقام*.

أحمد أمين ([1933] 2012: 239) ينسب ابن وحشية إلى حرَّان في سياق حديثه عن العلماء الحرانيين الذين شكلوا منبعًا كبيرًا من منابع الثقافة في العهد الإسلامي. ويذكر أن المدرسة الحرانيّة اتصلت بالخلفاء العباسيين، وأول من اتصل منهم 'ثابت بن قرة' الذي أوصله بـ'المعتضد'، بنو 'موسى بن شاكر' [الذين رباهم المأمون']. ومن ذلك الحين قرب الحرانيون من الخلفاء، ثم من بني 'بويه'، واشتهر منهم 'ثابت بن قرة' العالم، الرياضي، الفلكي، و'ابن ِسنان' الطبيب العالم بالظواهر الجوية وحفيده 'إبراهيم بن سنان'، كما اشتهر منهم أسرة 'هلال'، ومنهم 'هلال بن إبراهيم'، وكان طبيبًا، وابنه الأديب المشهور 'إبراهيم أبو إسحاق الصابئ'، صاحب الرسائل، وكان بليغًا وله اليد الطُّولى في الرياضة والهندسة والهيئة. كما كان من الحرانيين 'البتّاني' أحد المشهورين برصد الكواكب، والمتقدمين في علم الهندسة، وصاحب الزِّيج المنسوب إليه. ومنهم 'أبو جعفر الخازن' الرياضي، و'ابن وحشية' المنسوب إليه ترجمة «الفلاحة النَّبطية».

إذن، وفقًا لما سبق وبغض النظر عن الاختلاف الطفيف في مكان عيش 'ابن وحشية' فهو من سكان بلاد النهرين، ونبطي أي أنه فلاح، وكسداني كذلك، أي أنه من سكان الأرض

[176] كورة وبُليد، وهو منزل بين واسط والكوفة منه إلى قناطر بني دارا إلى واسط. (معجم البلدان، جنبلاء).

الأول والذين كان الكلدانُ جزءًا منهم، لذلك يطلق عليه 'كلداني' في بعض الترجمات. ويذكر 'المسعودي' أن 'ابن وحشية' كان فصيحًا بلغة «النَّبَط» الكسدانيين، و'ابن وحشية' يسمي اللغة التي ترجم منها *الفلاحة النبطية* السريانية القديمة في نص مقدمته للكتاب (1995: 5)، وهو بهذا يشير إلى لغة قديمة ليست السريانية وقال باحثون إنها الآرامية استنتاجًا، لأنها اللغة الأم التي تفرعت منها السريانية وربما كانت اللغةُ الأصليةُ للكتاب لغةً أقدم من الآرامية. أما اللغات القديمة التي كان يعرفها 'ابن وحشية' فقد ظهرت في سياق عمل الباحث في علم المصريات 'عكاشة الدالي' (2016) *مصر القديمة في كتابات القرون الوسطى العربية* من خلال دراسته لمخطوطة *شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام*، وهو الكتاب الذي وضعه 'ابن وحشية' وتناول فيه 89 لغة قديمة وكتاباتها مع مقارنتها باللغة العربية ومن ضمنها "اللغة الكردية" و"الهيروغليفية"، ويرى الباحث أن 'ابن وحشية' قرأ الرموز الهيروغليفية وقام بتحليل العديد من رموزها قبل اكتشاف 'شامبوليون' لها وفك رموزها من خلال "حجر رشيد" في عام 1822م. كما أن ترجمة إنجليزية لمخطوطة *شوق المستهام* من تحقيق المستشرق النمساوي 'جوزف همر' نشرت في «لندن» عام 1806 أي 16عامًا قبل اكتشاف 'شامبوليون' ذلك (2004، McKie). وقد استنتج باحثون أن 'شامبوليون' كان قد اطلع على هذه المخطوطة إلا أنه لا توجد دلائل تؤكد أو تدحض هذا الادعاء. من هذا نستنتج أولًا معرفة 'ابن وحشية' باللغات القديمة ما قبل السريانية والآرامية. لكن 'ابن وحشية' يقول أنه وجد الكتاب مترجما إلى السريانية القديمة! هذا يعني أن 'قوثامي' الذي ينسب له الكتاب ترجمه إلى الكلدانية أو الآرامية ولم يكن مؤلفه الأصلي! وعبر الإشارة التي يقدمها ابن وحشية بذكره "لغة أهلنا" نرجح أن أجزاءاً من الكتاب [الموسوعة] كانت باللغة بالسومرية أو الأكدية التي ورثتها خصوصا وأن أن اللغة السومرية بقيت متداولة كلغة علم حتى القرن الأول قبل الميلاد ترجمت هذه الأجزاء للكلدانية.

وقبل الخوض في الجدل بين الباحثين حول كتاب *الفلاحة النبطية*: لغته، مؤلفه، عصر كتابته، قيمته، لنستعرض جزءًا من مقدمة الكتاب، كما كتبها 'ابن وحشية' وهي تفصح عن مكان وجود هذا الكتاب وعلاقته بقومه واللغة التي كتب بها إضافة إلى أن هذه المقدمة تؤكد على الطابع السري للمعتقدات الحرانية، ووصية أسلافهم بكتمان هذه

المعتقدات عن الناس، خصوصًا في العصر الذي سادت فيه الديانات التوحيدية وصار ينظر إلى ديانتهم على أنها "وثنية".

يقول 'ابن وحشية' في مقدمته التي ننقلها بالتصرف: «إنني وجدت هذا الكتاب، في جملة ما وجدت من كتب الكسدانيين، مترجمًا بترجمة معناها بالعربية كتاب إفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر والثمار ودفع الآفات عنها»، ويضيف «وخطر ببالي اختصاره، ثم وجدت أن ذلك خطأ غير صواب، من أجل أن قصدي الأول وغرضي إنما هو إيصال علوم هؤلاء القوم، أعني النبط الكسدانيين منهم، إلى الناس وبثها فيهم ليعلموا مقدار عقولهم في إدراك العلوم النافعة الغامضة، واستنباط ما عجز عنه غيرهم من الأمم» (1995: 5). أي أنه وجده مترجمًا إلى اللغة التي نقلها عنه وهي السريانية القديمة التي رجح باحثون أنها الكلدانية.

لكن 'ابن وحشية' يصف الحال التي أصبح عليه قومه زمن وصوله إلى كتبهم: «فقد درس ذكرهم وعُدم إعلامهم، حتى لم يبقَ إلا ذكرهم فقط وذكر بعض علومهم، ذكرًا كالخرافات بلا معرفة ممن يذكرها بها». ويصف رحلته في الحصول على كتبهم التي وجدها عند قوم هم بقايا الكسدانيين وعلى دينهم وسنتهم ولغتهم: «وهم في غاية الكتمان والإخفاء والجحود لها والجزع من إظهارها». ويؤكد معرفته بلغتهم، التي هي السريانية القديمة: «ما لم أره مع كثير أحد. وذلك أنني منهم، أعني من نسل بعضهم، فاستعملت المداراة والبذل ولطف الحيلة، إلى أن وصلت إلى ما أمكن من كتبهم» ويصف بقايا قومه بأنهم «كالبقر والحمير» و«العاجزين عن فهم شيء من علوم أسلافهم» وهو حال «النَّبَط» الكسدانيين في زمانه لكنه يضيف أن الذي وجد عنده هذه الكتب «يتميز عن قومه الجاهلين». فلام ذلك الشخص على الإفراط في كتمان هذه الكتب وإخفاء هذه العلوم: «مما يساهم في دَرْس ذكر قومك وطمر محاسنهم وإنَّ ما تفعله من إخفاءٍ وكتمانٍ سارَ عليه مَن قبلك، ممن تقدم من علمائكم الذين هم علمائي وأسلافي معكم. وهذا ساهم في اندراس ذكر أسلافنا وغيبوبة علومهم عن الناس واختفاء محاسنهم عنهم. ولو نُقِلت هذه الكتب أو بعضها إلى العربية، حتى ينظر الناسُ فيها، عرفوا مقدار علومنا وانتفعوا بما وضع أسلافنا وصار في ذلك ضرب من الفخر لنا والتنبيه على فضلنا». لكن 'ابن وحشية' يؤكد في مقدمته لترجمة *الفلاحة النبطية* أن الرجل استبشع كلامه وخاطبه

قائلًا: «يا أبا بكر، أتريد أن تخالف رسم شيوخنا وأسلافنا ووصاياهم إيَّانا بكتمان ديننا وسنتنا؟» لكن ابن وحشية يرد عليه بأنه مخطئ لأن أسلافهم أوصوا بكتمان الدين واستعمال الشريعة، وإن كتمان الدين سببه مضادته لما ظهر في الناس، أي من الأديان الجديدة، واحتاطوا لدينهم بذلك. ويؤكد 'ابن وحشية': «ولعمري إن كتمانه صواب» أي أنه يقر بكتمان العقائد التي لم يبق له ذكر سوى في حرّان. لكنه يتابع محاورة الرجل مالك الكتب بأن العلوم النافعة للناس الدارسة عن قومهم، التي لو علمها الناس وعرفوا من هم واضعوها، لكبروا في نفوسهم وعظموا عندهم. فإن هذه العلوم غير جارية مجرى الدين والشريعة، ولا داخلة في الوصية بالكتمان. لكن مالك الكتب الكسداني يتابع محاورة 'ابن وحشية' متسائلًا عن الفائدة في إظهار غريب علوم دارسة، حتى وإن كانت نافعة للناس، وديننا عندهم بالصورة التي تعلم، أي أنهم يقرون بحملة التشويه التي طالت ديانتهم، ويمدح الرجل أسلافه لكتمانهم دينهم عن الناس جميعًا. لكن 'ابن وحشية' يستمر في محاورة الرجل مالك الكتب ليحصل عليها ويترجمها ليظهر مكانة قومه فيرد عليه بأنه يخالف أسلاف قومهم في كتمان العلوم وأوافقهم في كتمان الشريعة. ثم يضيف للرجل في معرض التوبيخ على كتمان هذه العلوم: «يا هذا، ألا ترى وتعلم، في زمانك هذا، ما عليه كافة الناس من فرط الجهل، وما أدخلت هذه الأديان والشرائع، الظاهرة فيهم، عليهم من العياء والغفلة، حتى صاروا كالبهايم أو شرٌّ منها في بعض الأحوال؟ فوالله إن الغيرة على الناس تحملني على إظهار بعض علومنا لهم، لعلهم أن ينتهوا عن ثلب النبط»! ولا يخفي 'ابن وحشية' في سياق محاورة الرجل مالك الكتب أن أحد أهدافه من نشر الكتب هو إظهار مكانة قومه السالفين الذين صاروا مذمومين في زمانه، إضافة إلى هدفه الأساسي بإفادة الناس بعلوم قومه، لعلهم ينتبهوا من رقدتهم، ويعيشوا قليلًا من موتهم، وهو الحال الذي صاروا إليه لعدم سماع العلوم ووجوه طرقها واستنباطها. ثم يضيف 'ابن وحشية' الذي تقول المصادر إنه كان مسلمًا[177]، للرجل مالك الكتب: «لست بأحرص مني على طاعة أسلافنا ولا أشد مواظبة على كتمان ما ينبغي أن يكتم». ويؤكد للرجل أن بين دفتي هذه الكتب من العلوم التي لو نشرت لكان في ذلك أعظم الفوايد وأجزل المنافع التي سينتفع بها هو شخصيًّا إضافة إلى عموم الناس، لأنه لا يدرك قيمة هذه العلوم لأنه لا يعرف قراءة هذه الكتب التي كتبت بلغة لم يعد يعرفها أهلها في زمانهم،

[177] يرى إرنست رينان (1822: 5) أن أهله كانوا مسلمين بينما هو معجب بتراث قومه الكسدانيين.

ولحرصه على طاعة أسلافه العمياء، الذين يزعم أنهم أمروا بكتمانها. حتى يستسلم الرجل ويعطيه الكتب ويترجمها 'ابن وحشية' (1995: 5-7).

ومما يؤكد نظرة الرجل الذي رفض إعطاء الكتاب لـ'ابن وحشية' لترجمته في البداية لأنه لا يريد الإفصاح عن دين قومه، وموافقة 'ابن وحشية' على ذلك وتفريقه بين العلم والدين ما كتبه لاحقًا عن هذا الكتاب 'موسى بن ميمون' (ت. 1204م) في كتابه: *دلالة الحائرين* في القرن الثاني عشر الميلادي أي بعد قرون من ترجمة 'ابن وحشية' لكتاب *الفلاحة النبطية*، فقد نقد كتاب *الفلاحة النبطية* وحث على عدم قراءته لما فيه من معتقدات وثنية وتنجيمية تخالف معتقدات الدين اليهودي وأنبيائه، وكذلك الديانات التوحيدية، ووجد أن كتاب *الفلاحة النبطية* محشو بهذيانات عابدي الأصنام [وهي الصفة الشائعة عن أتباع الإله «سين»]، وأن فيه أخبارًا وخرافات عجيبة عن النبات والفلاحة، ولم يُخفِ 'موسى بن ميمون' كرهه للكتاب ليس فقط لوجود اختلاف عقائدي، بل كما يرى أحد الباحثين لأنه ايضاً يكشف جذور بعض معتقدات اليهود المستلة من تلك المعتقدات الموجودة في الكتاب والتي تعود جذورها إلى السومريين، لذلك فقد نعت كتاب *الفلاحة النبطية* بمجمله بـ"الكتاب الخطير". ويورد الكاتب 'زين أحمد البرزنجي النقشبندي' (2015) قائمة بكل المصادر والمؤلفين القدماء الذين تناولوا كتاب 'ابن وحشية' وأثره والتي تكاد تجده في كل المصنفات العربية التي أعقبته، رغم عدم الإشارة له كمصدر، ويشير إلى تلخيص بعض المصنفين له بسبب العقائد المبثوثة فيه والتي نسبها بعضهم إلى السحر والتنجيم.

وفي الجدل الذي دار حول الكتاب يرى 'جورج طرابيشي' (2004: 179) أن كتاب *الفلاحة النبطية* المنسوبة ترجمته إلى 'ابن وحشية' واحد من الآثار القليلة النادرة التي وصلتنا من الموروث القديم. فقد نقل 'أحمد بن علي بن قيس الكلداني' المعروف بـ'ابن وحشية'، كتاب *الفلاحة النبطية* عن الكلدانية أملاه على 'علي بن محمد بن الزيات' سنة 318هـ وجعله خمسة أجزاء، ومنه نسخ خطية في «برلين» و«ليدن» و«أكسفورد» و «المتحف البريطاني» و«باريس» و «دار الكتب المصرية»، وعن الفلاحة أيضًا كتاب لـ'الزيتوني' يقال له: *مختصر الفلاحة* عن الكتاب الذي ترجمه 'ابن وحشية' (مظهر، 2017: 56). لكن هذا الكتاب ورغم كثرة مخطوطاته لم ينشر إلا في الثمانينيات والتسعينيات من القرن

العشرين نظرًا إلى ضخامة حجمه، فهو يقع في نحو ألف وخمس مئة ورقة (طرابيشي، 2004: 181-182). في مقدمة ترجمته للكتاب يقر 'ابن وحشية' بأنه قام بترجمته عن لغة قديمة يصفها بأنها "لغة أهلنا"، وينوه إلى أن رجل الدين الذي كانت بحوزته مخطوطة هذا الكتاب لا يعرف لغته ولا محتواه، واحتاج إليه لفهمها وفهم ما فيه، رغم أنه يسميها بـ"السريانية القديمة"، وقد كان رجل الدين مصرًّا على إخفائه لولا اطلاع 'ابن وحشية' على محتواه وإصراره على نشره لعظم فائدته وأهميته، وتبيان مكانة قومه بين الأمم وأسبقيتها في العلوم،[178] وينسب تأليفه لـ'قوثامي الكسندي' [الكسداني]. ويعتقد أن العنوان الأصلي لكتاب *الفلاحة النبطية* هو ***الفلاحة*** فقط، وأضيفت "النبطية" لاحقًا تمييزًا له عن كتاب *الفلاحة الصغير* الذي يعتقد أن 'ابن وحشية' كتبه لكن لم يصل منه شيء (طرابيشي، 2004: 189).

إن الجدل الذي ما زال مستمرًّا حول الكتاب ومؤلفه الذي كان يتقن اللغة المصرية القديمة[179] إضافة إلى الآرامية والسريانية والكلدانية ولغات قديمة تصل إلى 89 لغة جزئيًّا أو كليًّا كما مر معنا، والذي يقر بنسبه إلى «النَّبَط» الكسدانيين، يتناول في بعض جوانبه فيما إذا كان الكتاب من ترجمة 'ابن وحشية' أو من تأليفه، بل بعضهم ذهب إلى أن الترجمة منحولة لـ'ابن وحشية' (المسعودي، 2008: 427-428).

'فؤاد سزكين' (1924-2018م) الباحث التركي-الألماني، المتخصص في التراث العلمي العربي والإسلامي في مقدمته لطبعة مصورة من *الفلاحة النبطية* (1984) أثبت قول 'فون جود شميت' عن 'ابن وحشية' بأنه ينتمي على نحو ما إلى أتباع الديانة الوثنية القديمة التي استمرت في «حرَّان» إلى ما بعد ظهور الإسلام، والتي زعم أصحابها أنهم 'الصابئة'. وهذه الإشارة ذات دلالة إكمالية مستقلة في سياق بحثنا لربطها 'ابن وحشية' وكتاب *الفلاحة* بـ«حرَّان». بل إن ربط كتاب *الفلاحة* بـ«حرَّان» التي آل إليها إرث حضارات بين «بين النهرين» ودياناتها، يتعدى العلاقة بين 'ابن وحشية' و«حرَّان»، إذ إنَّ الكتاب الأصلي كما يذكر في مقدمته ألفه قبله حكيم بابلي اسمه 'قوثامي' نقلًا عن كتب أقدم من تأليفه بكثير وضعها 'ضغريث وينبوشاد'، وأنَّ 'ابن وحشية' ترجمه من لسان الكسدانيين أو

[178] ابن وحشية، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني (ت. 296هـ 930م) (1995) الفلاحة النبطية، تحقيق توفيق فهد (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية).
[179] Okasha El Daly ([2005] 2016).

النبطية إلى العربية سنة (291هـ- 904م)، ومن هنا رأى المستشرق الروسي 'دانييل خولسون' أن هذا الكتاب من آثار «بابل» الثمينة النفيسة التي ضاعت لولا 'ابن وحشية' و'أبو طالب الزيات' (مظهر، 2017: 56).

وقد بيَّن 'جورج طرابيشي' (2004: 177-258) الذي أفرد فصلًا كاملًا في كتابه *نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام* تحت عنوان؛ الموروث القديم: الفلاحة النبطية نموذجًا، أن كتاب *الفلاحة* كتب بالآرامية الشرقية، وأرجع التضليل في نسبة الكتاب وتاريخه إلى 'ابن النديم' صاحب كتاب *الفهرست*، إذ أنه أورد ترجمته مرتين، الأولى في "أخبار المعزمين والمشعبذين والسحرة وأصحاب النيرنجيات والحيل والطلسمات" والثانية في "أخبار الكيميائيين والصنعويين" ففي الأولى زعم 'ابن النديم' أنه ساحر يعمل في أعمال الطلسمات والصنعة وقد أورد كتابي *الفلاحة الكبير* و *الصغير* اللذين نسبهما إليه تأليفًا في سياق قائمة كتب 'ابن وحشية' في السحر والشعبذة والعزائم وهو ما دعا المستشرقين إلى التكهن دون الاطلاع على الكتاب بأنه من جملة كتب "السحر". ينفى 'طرابيشي' إمكانية أن يكون مؤلف كتاب *الفلاحة النبطية* هو 'ابن وحشية' حيث أنه وفقًا للمعلومات التاريخية كان "ابن مدينة" محبًّا للكتب ويحضر مجالس المتكلمين والمتصوفة حتى وصفه 'ابن النديم' بـ"الصوفي" وكان مشغولًا بتمحيص الصلة بين النبوة والفلسفة، وبالتالي لا يمكن أن يكون له خبرة عملية تجعله يضع موسوعة بهذا الحجم في علم الزراعة. ويتقصى طرابيشي باستفاضة تاريخ كتابة 'قوثامي' للكتاب التي كانت في بابل، ويرجح أنها تعود إلى النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي. وإذا اعتبرنا أن هذا الكتاب قد أخذ المؤلف بعضه عن حكماء بابليين أو غيرهم فذلك يعود إلى الحقب التي تسبق هذا التاريخ.

أما الفيلسوف الفرنسي 'إرنست رينان' (1862: 5-7) الذي كان قد اعتبر كتاب *الفلاحة النبطية* من الآثار النادرة الباقية من الأدب البابلي[180] والتي ورثها الكلدانيون الذين يُعرَفون بـ'الصابئة'. وأن أول إحالة في التراث الأوروبي إلى هذا الكتاب تمت بواسطة القديس 'توما الإكويني' (1225-1274م)، وأن هذا الكتاب كان معروفًا بين الكُتاب الأوروبيين في القرون

[180] لم تكن الحضارة السومرية مكتشفة ذلك الوقت فكان تراث السومريين والأكديين ينسب إلى البابليين.

الوسطى بفضل الاقتباسات التي قام بها كُتَّاب يهود على رأسهم 'موسى بن ميمون '، لكنه يفترض أن خلطًا قد حدث بين كتاب *الفلاحة النبطية* وكتاب آخر عن دين الأنباط بسبب الترجمة من العربية إلى العبرية، إضافة إلى الخلط بين مفردتي "نبط" و"قبط".

والحقيقة أن كتاب *الفلاحة النبطية*: هو نفسه الكتاب الذي يتحدث عن عقائد «النَّبَط» الكسدانيين وليس القبط في ثناياه فلا يوجد كتابان في هذا الخصوص، والانطباع الذي خلقه 'ابن ميمون' حول العقائد التي في داخله كان من كتاب *الفلاحة النبطية* وليس من كتاب آخر. ولم يفرق رينان في هذا الأمر لعدم اطلاعه على الكتابة كاملا كما يبدو.

ويسرد 'رينان' رحلة الكتاب نحو الثقافة الأوروبية، إذ يرى أن الباحثين اختلفو في تعيين مؤلف هذا الكتاب، فيرى 'كترمير' (1755-1849م) Quatremere أن كتاب الفلاحة النبطية جمع معلومات كثيرة وغريبة عن حضارة «النَّبَط» الكسدانيين، وأن الزمن الذي أُلِّف فيه *الفلاحة النبطية* هو بعيد جدًّا، حيث أنه يتحدث عن مدينة «بابل» بوصفها مدينة قائمة ومزدهرة، والغالب أن يكون زمنه ما بين تحرير 'بيليسيس' Belesis لبلاد «بابل»، واستيلاء 'قورش' Cyrus عليها، بل تعدى ذلك إلى تحديد زمن تأليفه في حكم 'نبوخذ نصر الثاني' Nabuchodonosor لتلك البلاد (رينان، 1862: 8 -11).

ويعرض رأي البروفيسور 'إرنست فريدريك ماير' (1791-1858م) Ernst Heinrich Friedrich Meyer العالم المؤرخ الذي رأى بعد استدلالات كثيرة، أنه إذا كلف تعيين الزمن الذي وضع فيه كتاب *الفلاحة النبطية*، فإن ذلك الزمن لا يتعدى القرن الأول من التاريخ الميلادي، أي متأخرًا عن الزمن الذي حدده 'كترمير' بسبعة أو ثمانية قرون، ويرى 'رينان' أن 'ماير' قد أخَّر زمن وضع كتاب *الفلاحة النبطية* ليعطي أولوية للحضارة اليونانية في هذا العلم، وليقول إن مؤلف *الفلاحة النبطية* استند في كتابته إلى مؤلفين يونانيين لكنه وبحسب تعبير 'رينان' يتجاهل بتصميم ذكر أسمائهم (سابق، 12 - 13).

ويرى 'رينان' أن البروفيسور 'إيوالد' يتفق معه في التفكير بأنه يمكن اعتبار الكتاب بمثابة عمل تم تأليفه على أيدٍ متتالية وخضع للعديد من المراجعات ويزعم أن هذا هو الأسلوب الوحيد للدفاع عن العصور القديمة لبعض أجزاء الكتاب ضد الاعتراضات الساحقة التي تنشأ من أجزاء أخرى (سابق:14).

أما 'خولسون' Chwolson بحسب 'رينان '، فقد رأى أنه 'قوثامي' وحده هو الذي ألفه، ولم يساهم فيه أحد غيره، وقد حصل فيه بعض التغيير الطفيف عند نقله إلى العربية من 'ابن وحشية' وهذا التغيير لا أهمية له، وأن زمان وضعه كان ابتداء من القرن الثالث عشر قبل ميلاد المسيح (سابق، 15-18).

وفي نهاية هذا الاستعراض للآراء الرئيسة حول كتاب *الفلاحة النبطية*، نرجح نحن مسألتين أساسيتين: الأولى، أن قوثامي مترجم للكتاب، قد يكون أضاف له بعض الإضافات، وهذا شبه مؤكد لاختلاف زمن سياقات الكتاب، ونرى أن الكتاب اشبه بموسوعة زراعية عقائدية تبدأ من عند السومريين فتحليل النصوص في الكتاب يحيل إلى أزمنة الحاضر في فترات تاريخية متباعدة. الكتاب نفسه يحتوي دلائل واضحة على ذلك، فهو عندما يذكر مدينة «بابل» في بعض فصوله، وعندما يتحدث عن إقليم «بابل» والزراعات التي كانت تزرع في ذلك الإقليم، فإنه يتحدث بلغة معاصرة للمدينة وزمنها، ما يعني أنه كتب في ذلك العصر في بعض فصوله على الأقل. حيث نرى أن الكتاب هو موسوعة عقائدية زراعية كتب في أزمان مختلفة وعلى يد كتاب متعددين من العلماء الكسدانيين «النَّبَط» جمعهم 'قوثامي' مترجماً لهم في كتاب واحد إلى الكلدانية حيث ترجمه 'ابن وحشية' إلى اللغة العربية. ذلك أن الكتاب كتب بلغة الكسدانيين «النَّبَط» كما يذكر صراحة 'ابن وحشية' والتي يسميها "لغة أهلنا"، والتي هي على الأرجح الكلدانية. لأنها لو كانت الآرامية أو لهجة خاصة منها لذكرها ابن وحشية صراحة وهو الخبير في كل اللغات، لكنه اكتفى بـ "لغة أهلنا" ربما كونها كانت معروفة في زمنه. حيث تذكر المصادر التاريخية أن الحرانيين تكلموا الكلدانية و الآرامية لفترة طويلة حين سيادتها كلغة للمنطقة. مع العلم أن السومرية بالحرف الأكدي، بقيت لغة علم حتى القرن الأول قبل الميلاد. المسألة الثانية؛ الكتاب يعيد العقائد الحرانية إلى جذرها السومري يوم كانت المدارس السومرية تدرس العلوم والصنائع عبر الأساطير المرتبطة بدور الآلهة التي بقيت هي نفسها تقريبا حتى زمنهم. كما أنه يشير بوضوح لارتباط ديانتهم بالفلاحة والزرع والكواكب التي تؤثر على الطبيعة، هذا يعطي إشارات واضحة إلى أن اللغة الأصلية التي ترجم منها 'قوثامي' الأجزاء القديمة من موسوعة *الفلاحة النبطية* هي السومرية أو الأكدية. وأن نسخة قوثامي الكلدانية فيها إضافات عقائدية زراعية تخص أتباع ديانة الإله

«سين» الحرّاني تمت في الزمن البابلي في مرحلتيه، فهي تذكر الهياكل التي لم يعد لها وجود إلا في «حرَّان»، ترجمها ابن وحشية إلى العربية كما ذكر في مقدمتها.

محتوى «الفلاحة النبطية»

المواضيع التي عالجها هذا الكتاب، تبدأ من الحديث عن: شجرة الزيتون، استنباط المياه، وهندستها، وكيفية حفر الآبار، والاحتيال في زيادة ماء البئر، وإزالة البخارات الرديئة منها، وإفلاح الأرض، وعلاج الشجر، وزكاء الثمار وتجويدها، وزكاء الزروع، والكلام على خواص الأشياء، وخواص البلدان، والأزمنة، واختلاف طباع الأدوية، وتراكيب الشجر، وغروسها، وإفلاحها، ودفع الآفات عنها، واستخراج منافع المنابت والحشائش، والمداواة بها ودفع العاهات عنها، وعن أبدان الحيوانات، ودفع آفات الشجر والمنابت بعضها ببعض، وطرائف ما ركبوا من الأشياء، حتى حدث عنه أشياء غيرها، إما قريبة منها وإما بعيدة عنها، ودليل مجيء المطر، والبرد، والصحو، والسحاب، ومعرفة ما ينتج من الزرع في أي سنة أردت ذلك (عيسى، 2012: 123).

إضافة إلى ذلك، وهو الأهم في سياق بحثنا في العقائد الحرانية، نجد في الكتاب، إضافة إلى شرح أعمال الفلاحة، مجموعة متكاملة من العقائد "العملية" التي تبين بشكل عملي، كيفية ممارسة هذه الجماعة مهنة الفلاحة بكل قدسية وإجلال. شارحًا معتقداتٍ ذات طابع علمي-عملي، كتفسير مناسبة بعض البلدان لبعض المزروعات دون غيرها، ومناسبة بعضها الآخر لما يختلف عنه، باختلاف الهواء والتراب وطبيعة الماء وجودته، وعن كيفية استخراج المياه والتعامل معها، وأسباب الأمراض التي تصيب النبات وسائر الحيوان، وغيرها، يخالطها شيءٌ من المعتقدات الغيبية لتفسير ما كان يعجز عنه العلم في عصرهم، بأن يردوها إلى "سمت الكواكب" ومواقعها في ذلك البلد، وهو أمر صحيح لو أخذ بمعناه "الجغرافي"، لكنهم ينسبون إلى تلك الكواكب "إرادات" ومشيئة واعية تحول دون حدوث ما تمتنع الطبيعة عن فعله! وهذا نجده، كما قلنا، على امتداد صفحات الكتاب.

ففي باب استنباط المياه وهندستها، وهو ما يؤكد جذور التسمية العربية لهم بـ«النَّبَط» لعلمهم في هذا الحقل، يذكر المؤلف بالإضافة إلى شجرة "الزيتون" التي يسميها "الشجرة

الشريفة"، أنه لمَّا كانت الحنطة والشعير والأرز والذرة هي الحبوب المقتاتة[181]، فإنها «أعظم موقعًا من أبناء البشر وأعمُّ نفعًا من ساير النباتات»، ثم يتحدث عن حاجتها إلى المياه وطرق الاستدلال عليها واستنباطها و"الحيلة في إخراجها" (الفلاحة النبطية، 1995: 54). وهذي النباتات هي المحاصيل الأساسية التي تزرعها العشائر الحرانية الزراعية في مناطق استقرارها، بل إنهم يحتقرون زراعة المحاصيل الأخرى دون تفسيرٍ لهذا التعلق بتلك النباتات! يتبين الآن من خلال الكتاب بأن ذلك ذو جذر عقدي. ويرد في كتاب *الفلاحة النبطية* أن «في الفلاحة صلاح معايشنا». وعند ذكره لتعامل الناس مع النبات البرِّي «النابت لنفسه بلا زرع وإفلاح»، يذكر حاجته إلى الخدمة لصرف العاهات العارضة وإزالتها عنه «بالمداواة التي استخرجوها بالتجربة أو بالوحي من قبل الآلهة» (سابق: 251). كما أن الكتاب يُعلي الفلاحة والفلاحين على جميع الصنائع الأخرى وأربابها «فهؤلاء كلهم أيضًا إنما قوام مادتهم أيضًا أرباب الضياع والفلاحين»، لأن أصل مادتهم هو النبات وما تخرجه الأرض «فإن لم يزرع الزراع لم يبنِ البنَّاء وتبطل أحوال الناس والبهايم» (سابق: 253). واللافت أن المؤلف ذمَّ ظاهرة "الزهد" التي كان يمارسها البعض من قومه، ونحن نتحدث هنا قبل الأديان التوحيدية والتي أشار إليها بأن «بعض بني قومه يذهبون إلى الصحراء يمارسون شظف العيش وبملابس خشنة وبالية ويزعمون أن الكواكب تكلمهم وكذلك الأصنام، وتستجيب لهم وبالتالي فإنهم يقضون حاجات الناس». وهي الظاهرة التي نجد أثرها لاحقًا في الأديان التوحيدية في الرهبنة والتنسك والزهد وزعم الصلة مع الله، فهو ينفي ذلك ويؤكد أن القدماء من قومه وضعوا كلامًا على لسان الكواكب وتكليمها بعضَ الناس على سبيل الأمثال والتعليم «والإخبار عن أصول العلوم الواقعة إلى الناس»، وهذا ما يشير إلى الأساطير والملاحم السومرية التي وجدت على الألواح الطينية في المدارس السومرية، حيث ذكر 'كريمر' وآخرون أن الغاية منها كانت تعليمية، ويعود للتأكيد «أمَّا أن تكون الكواكب كلمت بشريًّا فهذا ما لم يكن قط ولن يكون أبدًا» (سابق: 257-258). ومن تلك المعارف والعلوم والعقائد العلمية المتعلقة بها، التي عرفوها واعتقدوا بجلالها وجلال مزاولتها، ما يذكره في معرض رده على «الزهاد العباد» حيث يقول:

[181] أضاف المحقق جهلًا وغيرها من الحبوب.

«ولو أراد أن نعمل عملكم في التخلي من هذه الفلاحات والأعمال لما علمنا استخراج أصناف الفلاحات وأعمال الزراعات وألوان الصناعات وعلاجات أدواء النخل والشجر والثمر والقيام عليه، مما لا نهتدي إليه بعقولنا حتى فتح لنا بابه. ولو لم يرد منا أن نعمل هذه الأعمال لما هدانا إلى استخراج الأجساد الذائبة من معادنها، كالذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص، ولما هدانا إلى نساجة الوشي وأصناف الثياب من ألوان الوشي والديباج، ولما علمنا التطرق إلى معرفة سير الشمس والقمر والكواكب وتركيب أفلاكها واختلاف حركتها، وعلمنا أفعال المنابت والعقاقير في أجسادنا، مما ينبت في المشرق والمغرب. وهذا غير مدرك بعقولنا، معشر الناس، لولا أن الله تعالى هداهم إليها، إما بوحي إلى بعض أنبيائه وبإلهام منه لهم. ثم إنهم فكروا فزادوا على تلك الهمم باستخراجهم بعقولهم التي وهبها الله لهم من ذلك القليل الذي دلهم عليه الكثير» (سابق: 261).

ورغم أن العقائد الحرانية تمحورت حول الإله «سين» الإله القمر منذ حسم الصراع لصالح الديانة القمرية فإنهم أيضًا كانوا يعظمون الكواكب الأخرى التي مثلتها 'الشمس' و'الزهرة' بأسمائها المتغيرة منذ 'إنانا' حتى 'فينوس' خلال الفترة الهيلينية، فقد بقيت الشمس تحتل مكانًا بارزًا في عقائد الحرانيين، وهناك عملة مكتشفة في «حرَّان» على أحد وجوهها رسم للإله القمر في أعلى العملة، بينما تحته رسم لـ'فينوس' [إنانا] و'الشمس'، بل يكاد تعظيم الشمس يحتل حيزًا واسعًا من عقائد الحرانيين لارتباطها بالزراعة، حيث نقرأ في الكتاب:

«وكان تغير الزمان كاينًا عن حركات الشمس، كان جميع ذلك أصله فعل الشمس بحركته، وحركته حركة انتقال، فصار أصل كون كل كون فعل الشمس بحركته، وتغير كل شيء كان في الأرض تابع تغير مكان الشمس، إذ كان ليس له تغير إلا هذا التغير الذي يقال فيه على المجاز لا على الحقيقة إنه تغير، وهو التنقل من مكان إلى آخر، فيتبع هذا التنقل تنقل جميع الأشياء وتقلبها في الأحوال لقبول ما في الأرض للأفعال من الأجرام الفلكية ومن الشمس أكثر، بل كل التغير هو الكاين عن الشمس» (سابق: 250-251). ثم يضيف: «وهاهنا ضرب من الكلام والحجة أن حركة الانتقال تتغير تغيرًا ما، فقد جاز على الشمس التغير بالانتقال. فإنَّا نقول جوابًا لهذا إن التغير بالانتقال ليس تغير على

الحقيقة، لأنه تنقل والتنقل، إن سمَّاه مسمٍّ تغيرًا، فهو مجاز لا حقيقة...» (سابق: 251). ويفسر في الفقرة التالية أسباب ارتباطهم بالكواكب إذ يقول: «وإذا كانت الشمس هي الفاعلة لما قدمنا وكانت كل الأشياء مفعولة حسب ما قلنا، وكان أرباب الضياع والقوام عليها والمعاونون أربابها والقهارمة فيها والفلاحون والأكرة هم خدم النبات والمزارع وهم يفلحون الشجر والثمر، كان هؤلاء هم خدم الشمس وأهل طاعته، وكانوا أفضل الناس وأكبرهم مرتبة وأرفعهم درجة، لأنهم عمار الأرض وبهم قوام من عليها» (سابق: 252).

ثم يسهب 'الكتاب' في تبيان فضل الفلاحين على سواهم من أصحاب الصنائع وعلى الموجودات كلها، حيث يرى أنهم «صاروا بذلك أفضل من جميع الناس». ثم يذكر فضل الفلاحين على أهل الملك وعلوهم عليهم، لأنهم «عمارة هذا العالم الأرضي» (سابق: 252 وما بعدها)، ثم يقول: «وإن الفلاحين والأكرة هم عمارة الأرض والممدون لمن على ظهرها من جميع الحيوان والمفلحون للنبات، وإن أضدادهم الذين يتبطلون عن الأعمال ويتركون التجارات والصنايع يهيمون في الصحارى ويحبون التفرد والتخلي ويسمون أنفسهم الزهَّاد والعبَّاد، ولا يحضرون الهياكل إلا في الأعياد فقط، وفيهم من لا يحضرها إلا في العيدين الكبيرين، عيد الميلاد، الذي في أربعة وعشرين يومًا من كانون الأول، وعيد رأس السنة. ويقولون إنما نحضر في تجمع في هذين العيدين، لأن أحدهما عيد ميلاد الزمان وتجدده، وعيد رأس السنة، لأنه أيضًا منسوب إلى الشمس. فهذا أفضل الأعياد» (سابق: 255). لنلاحظ أن المسيحية أخذت "عيد ميلاد الزمان"[182]. في نفس التاريخ واسمته "عيد ميلاد السيد المسيح" [الكريسماس]، والذي هو بداية "المربعانية" لدى العشائر الزراعية وكانوا يحتفلون به حتى وقت قريب، وعيد رأس السنة السومري في أول نيسان

[182] أكيتي سنونم: ترجم بعض الباحثين كلمة اكيتي بـ "بداية" وهو ما يعني "بداية السنة". لقد وضع السومريون أساس التقويم الشمسي الذي ما زال متبعا حتى الآن، فقد قسموا الزمن اعتمادا على الأرقام 6، 12، 60. فجعلوا الشهور 12 شهرا تتكون من 12 دورة قمرية (354 يوما)، والسنة 360 يوماً. ولموائمة الدورة القمرية غير الثابتة مع الانقلابات الشتوية والربيعية الناتجة عن دورة الشمس أضافوا كل أربع سنوات شهراً كاملاً وهو ما ندعوه الآن السنة الكبيسة. ما يزال تقسيم النهار إلى 12 ساعة نهارا ومثلها ليلا والساعة ستين دقيقة والدقيقة ستين ثانية. (Russell, Jutta (n.d. كان من الصعب تحديد يوم محدد بدقة لبداية السنة لذلك يستمر هذا العيد 12 يوماً وهو يرتبط بحصاد الشعير، كما أن بعض المصادر تشير إلى احتفال الحرانيين بيوم 21 آذار وهو ما يشير لارتباط أعياد المنطقة خصوصا أعياد الربيع الأساسية بجذرها السومري.

[أكيتو] [بالسومرية: أكيتي سنونم] الذي ما تزال الطوائف المسيحية الشرقية ذات الأصول الرافدية تحتفل به

وقد أشار كتاب *الفلاحة* إلى وجود صنم يمثل كل كوكب وربط كل ما هو موجود على الأرض من حيوان ونبات بالكواكب لأن القوى المنبعثة من الكواكب بوقوع شعاعها على الأرض هي السبب الفاعل والمؤثر (سابق: 302). وفي صفحات متعددة أشار إلى وجود الهياكل المبنية لتمثيل الكواكب وأشار إلى صلاة بداخلها (سابق 256). وليس هناك شك بأنه يقصد الهياكل التي كانت لدى الحرانيين في معبد الإله «سين».

ويتطرق كتاب *الفلاحة النبطية* إلى نفي 'إبراهيم الخليل' المقدس لدى المسلمين واليهود من قِبَل ملك بابل من «كوثا» التي في «بابل» إلى بلاد «الشام» لئلا يفسد الناس فتفسد السياسة عليه، ويشير بوضوح إلى بدء دعوة 'إبراهيم' لديانته الجديدة حيث يورد حوارًا مطولًا بين 'إبراهيم' الذي خالف الجماعة ورأى أن الأفعال في الأرض كلها من فعل فاعل أقوى من 'الشمس' وأعظم شأنًا كما مر معنا. وهذا يجعل رحلة 'إبراهيم' إلى «حرَّان» مفهومة السياق بعكس السياق الذي تقدمه الأدبيات التوراتية، فالكتاب هنا ينص على النفي، بعكس التراث الديني الذي قال إن رحلة 'إبراهيم' إليها كانت في طريقه إلى «أرض كنعان» التي وعد الرب نسله بها، ومسار الطريق بين «أور» الكسدانيين التي تم الترجيح أنها «أور» السومرية و«أرض كنعان» لا يقتضي الذهاب إلى لأعالي الجزيرة وهي نقطة بقيت من مشاغل الباحثين واللاهوتيين.

إذن كان كتاب *الفلاحة النبطية* يشكل مصدرًا أساسيًّا منضبطًا ومدقِقًا لجذور ومضمون العقائد الحرانية، لأنه كتب من داخلها وبالتالي فهو لا يعاني الخلط والدس على الحرانيين وعلى عقائدهم التي وصفت في جلِّ مصادر الديانات التوحيدية بأنها وثنية، بينما هي ديانة بسيطة كما رأينا تعكس حياتهم الفلاحية وتستجيب لها، فإن هناك مصادر أخرى عن هذه العقائد والطقوس والعبادات كتبها مدونون ومؤرخون في العصر الإسلامي تتحدث باجتزاء أحيانًا وبنقل عن مصادر معادية أحيانًا أخرى.

العقائد الحرانية في المصادر السريانية والعربية

توقف الباحثون طويلًا عند المعلومات المتعلقة بالحرانيين ومعتقداتهم في المصادر العربية في العهد الإسلامي ونقلوا عنها وترجمت إلى لغات أخرى. لكن جمع كل المعلومات التي توفرها هذه المصادر حول المعتقدات الحرانية يجعلها متناقضة متعددة متباعدة، خليطًا من عقائد كثيرة، إضافة إلى أنها تدمج كل المراحل التي مرت بها العقائد الحرانية. فالعقيدة الحرانية نفسها شهدت تحولات داخلها على مر الزمن الطويل الذي عايشت فيها انبعاث العقائد والأديان من رحمها، وشهدت هذا التأثر تصاعديًّا منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى الفترة الهيلنستية التي كانت مرحلة تأثير وتأثر متبادل بين اليونان والحرانيين وبلاد الرافدين. إذن فجميع المصادر التي كتبت عن العقيدة الحرانية لا تفضي إلى تحديدها في أي فترة من الفترات. بل تجعل طقوسها وشعائرها تتراوح بين أفلام الرعب التي يقدمها 'ابن النديم' و'الدمشقي' للأضحيات البشرية، والطلسمات السحرية المبثوثة في عديد من المصادر وشعوذات النجوم. كما أن تجميع ما كتب في المصادر السريانية، أو ما دُوِّن عنهم كرواة في العربية، وما دونه المدونون العرب سيفضي لا محالة إلى لا معقولية انطباقها على جماعة واحدة، فهي تحرِّم الشيء عند هذا الفقيه أو المدون، وتُحلِّه عند آخر. كما أن سريَّة اعتقادات الجماعة الحرانية، وغياب المصادر الأساسية التي كتبها أبناء الجماعة كـ'ثابت بن قرة الحراني' و'سنان بن ثابت' و'هليّل أبي إسحاق إبراهيم الصابي'، الذين تجاوزوا التعاليم بكشفهم طبيعة عقائدهم، تجعل تحديد العقائد الحرانية من المصادر المجاورة لهم وتفريق الأباطيل عن الحقائق أمرًا بالغ الصعوبة.

في الفقرة التالية تحدثنا عن العقائد الحرانية وفقًا للمصادر العربية، والتي يعود كثير منها إلى المصادر السريانية المروية أو المكتوبة. حيث تجاوزنا المصادر المكررة والمصادر النقلية، وبنينا سردية لهذه المصادر عن العقائد والأحكام والعبادات والطقوس الحرانية.

إضافة إلى *كتاب الفلاحة النبطية*، الذي نعتقد أنه يشكِّل أحد المصادر الأساسية عن الحرانيين «النَّبَط» الكسدانيين وعقائدهم، فإن الباحث 'سيناسي غوندوز' في عمله *معرفة الحياة*، يقدم مصدرين آخرين لهذه العقائد من داخلها، كتاب 'بابا الحرّاني' أو "نبوَّة

بابا الحرَّاني"، الذي توجد منه مقاطع في مقالة 'ديونيسيوس بار صليبي السرياني' (ت. 1171م) Dionysius bar Salibi، الذي كان أسقفًا على «مرعش» [Maras] و«منبج» باسم 'ديوناسيوس بن صليبا' سنة (1154م) وفي مقالة "ضدّ المسلمين" التي كتبت في القرن الثاني عشر، ونشرها 'إغناطيوس أفرام الثالث رحماني' (1848-1929) الذي كان بطريرك الكنيسة السريانية الكاثوليكية في الفترة (من 9 تشرين الأول| أكتوبر 1898 إلى 7 أيار| مايو 1929) مترجمة في عمله *دراسات سريانية*. إضافة إلى مقاطع أخرى أطول من السريانية، من هذه النبوءة في كتاب *بغية الطلب في تاريخ حلب* الذي ينسبه الباحث خطأً إلى 'ابن النديم' بينما هو لـ'ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة' (1192- .1262م) المولود في «حلب» والذي كان مؤرخًا ومحدثًا وفقيهًا، حيث يخبر 'بابا الحراني' في نبوءته عن أحداث مستقبلية تقع في مدن المنطقة وعن جيش من الحبشة يغزو المنطقة. ويورد 'ابن العديم' ما نصه: «سيَّر إليَّ ابن تيمية خطيب حران كتاب بابا الصابئ الحراني، يشتمل على سبع مقالات، ذكر فيها ما يكون في الزمان، وقيل إنه تكلم بذلك قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، بثلاث مئة سنة وسبعة وستين سنة»[183] (1988: 523). أي أن التاريخ المتوقع لنبوءة 'بابا الحراني' حوالي منتصف القرن الثالث الميلادي. ويورد 'ابن العديم' نصًّا ركيكًا من الهذيانات، ويختتمه بـ«ونقلتُ ما نقلتُه من هذا الكتاب على ما فيه من اللحن وركاكة الألفاظ» (سابق:525).

المصدر الآخر هو كتاب *"الأسرار الخمسة"* المقدسة، التي تحتوي على معلومات وكلمات وطقوس سحرية يصرِّح 'ابن النديم' بأنه ينقل عن نسخة مشوَّهة من هذا الكتاب: «وقع إليَّ جزء قد نقله بعض النقلة من كتبهم ويحتوي على أسرارهم الخمسة، فأمَّا أول السر الأول فسقط منه ورقة». ولكنَّ ابن النديم لا يعطينا معلومات عن كاتب هذا الكتاب ولا تاريخه كما يرى ,[محقًّا] 'غوندوز'.

وبالعودة إلى نبوءة 'بابا الحراني'، وهو شخص مجهول التواتر في الأدبيات الحرانية وليس لدينا شيء موثوق حوله، وكل ما نعرفه عنه جاء من خلال مُجادِلِيهِ من الكتاب المسيحيين الذين كان أكثرهم يطلقون عليه "نبي حران" (كامل وآخرون، 1987: 41-

[183] لعله يقصد فخر الدين بن تيمية، مُحَمَّد بْن الخضر بْن مُحَمَّد بن علي بن عبد الله ابن تيمية الحراني، الفقيه المفسر، الخطيب الواعظ، شيخ حران وخطيبها، كان عالمًا بالفقه، والحديث، والمذهب الحنبلي، ولد في أواخر سنة 542 هـ بحران.

42). وبالعودة إلى نص النبوءة فإنها لا تقدم أي معرفة حقيقية عن العقائد الحرانية وهي في أغلبها هذيان شعري يقدم معلومات تاريخية غير محددة الزمان عن حواضر المنطقة كلها، لم تَثبُت صحتُها.

أما ذكر *الأسرار الخمسة* فيرِدُ عند 'ابن النديم' في *الفهرست*، المقالة التاسعة: "في المذاهب والاعتقادات"، إذ جاء عنوان الباب الأول: "الفن الأول: وصف مذاهب الحرنانية الكلدانيين المعروفين بالصابئة ومذاهب الثنوية الكلدانيين"، وهذه الأسرار، التي هي عبارة عن هلوسات وتركيبات غير مفهومة، أشبه بتلك الموجودة في كتب "السحر والشعوذة"، يقول 'ابن النديم': «قال محمد بن إسحاق الناقل لهذه الأسرار الخمسة: كان عفطيا غير فصيح بالعربية أو أراد بنقلها على هذا التقبيح والرداءة، الصدقَ عنهم والتحري لألفاظهم فتركها على حالها في بُعد الائتلاف وتقطُّع الكلام. وهي إلى ذلك طلسمات غير مفهومة لا تؤدي إلى معنى». وعندما يورد ما يسميه "حكاية الرأس" التي يرويها عن 'أبو يوسف إيشع القطيعي' النصراني الذي نقل عنه حكاية 'المأمون' مع الحرانيين، ويقدمها بـ«قال الرجل المقدَّم ذكره»، يروي حكاية عبارة عن فيلم رعب من الصعب تخيله! حيث يختار الحرانيون رجلًا على هيئة "عطارد" ويضعونه في الزيت "حتى تسترخي مفاصله وتصير في حالٍ إذا جذب رأسه انجذب من غير ذبح"، ثم ينطق هذا الرأس بلسان "عطارد" و «ويخبر بما حدث ويجيب عما يُسأَل عنه»، ويقول 'ابن النديم' إن ذلك «مثبت في كتاب لهم يلقب بالكتاب الحاتفي لهم فيه عجائب من النيرنجات». دون أن يذكر شيئًا عن هذا الكتاب أو إن كان هذا رأيه أم رأي 'القطيعي' الذي ينقل عنه. كما يعود 'ابن النديم' مرة أخرى ليذكر «وقد كان هارون بن إبراهيم بن حماد بن إسحاق القاضي لمَّا كان يلي بحران وأعمالها القضاء، وقع إليه كتاب سرياني فيه أمر مذاهبهم وصلواتهم، فأحضر رجلًا فصيحًا بالسريانية والعربية، ونقله إليه بحضرته من غير زيادة ولا نقصان، والكتاب موجود كثير بيد الناس، واحتسب 'هارون بن إبراهيم' حمله إلى 'أبي الحسن علي بن عيسى' وفي ذلك الكتاب أمرهم مشروح فلينظر فيه فإنه يغني عن كثير من الكتب المعمولة في معناه». لكنه لا يخبرنا ما محتوى هذا الكتاب ولا رأي 'أبي الحسن علي بن عيسى'.

وككل التفاصيل التي أوردها 'ابن النديم' في كتابه وصارت مثار جدل، وخلال سرده الطلسمات السحرية فيما سماه "الأسرار"، نجد أنه يستخدم 'البوغداريين' لوصف الحرانيين ويذكر "بيت البغداريين" كمكان مقدس تجرى فيه تلك الطقوس السحرية. يرتبك الباحثون ارتباكًا كبيرًا عندما يحاولون معرفة أصل ومعنى كلمة "بوغداريون" حيث أنه أوردها نقلًا عن الكتاب الذي تحدث عنه، دون مرجع أو مصدر، ودون أن يشير إلى معناها أو أصلها، وأيضًا دون أن يذكر متى صارت هذه الجماعة الحرانية تُدعى بهذا الاسم!

يعتقد 'سيغال' بأن هذه الكلمة ممكنة الصلة بكلمة "بودار bwdr" الواردة في أحد النقوش السريانية، التي تم العثور عليها في «سوماتار هارابيسي»، والتي دُوِّنت في النصف الثاني من القرن الميلادي الثاني، مع أنه يعتقد بأنها ربما تمت إضافتها لاحقًا. وفي تأويلٍ آخر، يعتقد بأنها ربما تكون مرتبة دينية يتم وراثتها. لكن المراتب الدينية والسياسية فردية ويتوارثها أو يشغلها أفراد، وبالتالي، لا تطلق على جماعات بشرية كاملة لمجرد أن أحدهم شغل هذه الرتبة أو المنصب، لا تدَّعى عشيرة أو قبيلة بـ"الكرادلة" أو "القساوسة" لمجرد كون أحد أفرادها كان: كاردينالًا أو قسًّا!

'سيناسي غوندوز'، أورد ما كتبه 'سيغال'، من جهته، واستبعد أن تكون "بغداريون" تصحيفًا عن كلمة "بغداديين"، ويعتقد أن هناك خطأ ما في هذه الكلمة، حيث أنها وُجِدت قبل نشوء الصلة بين «حرَّان» و«بغداد»، فطقوسهم ومذاهبهم تشكلت في زمن أسبق. وهو محق في ذلك فالكلمة أسبق من نشوء «بغداد» نفسها بحوالي 600 سنة، حيث أنها إذا كانت قد وردت في النقوش السريانية، [كما يرجِّح 'سيغال']، المُؤَرَّخة في عام (4-165م) فبغداد قد شُيِّدت في عام (762م).

نحن إذًا أمام كلمة: مجهولة المعنى والمصدر والجذر اللغوي وكذلك زمن النشوء الدقيق، أُطلقت على "الجماعة الحرانية" في القرون الميلادية الأولى، وأول ظهور محتمل لها كان باللغة السريانية، ولا ترد إلا عند 'ابن النديم'، صاحب الرواية التأسيسية، التي ينقلها عن 'القطيعي' ويزعم فيها انتحال الحرانيين دين الصابئة لينجوا من عقاب المأمون لهم. ولا يوجد في التراث الذي تركه الحرانيون أي إشارة إلى هذه التسمية، وهذا يعني أن التأويل الأقرب إلى المنطق أن الكتاب منحول عليهم، من جوارهم المُعادِي،

خصوصًا وأنه مجموعة من الطلاسم السحرية ترافق طقوسًا خالية المعنى والتأويل، ربما استندت إلى جذر حقيقي. إذن فالمصادر الباقية حول العقائد الحرانية والمنسوبة إليهم وفقًا لـ 'ابن النديم' و'ابن العديم'، لا تقدم أي قيمة مضافة إلى فهم العقائد الحرانية، بل إن ما تضيفه هذه المصادر هو التشويش على هذه العقائد. وفي الفقرة التالية حاولنا رصد العقائد الحرانية وفقًا للمعلومات التي قدمتها المصادر الإسلامية عنهم، محاولين تقديمها في سياق منطقي.

عند مراجعة النصوص التي كُتبت عن العقائد الحرانية ومقارنتها، ومعايرتها مع ما تركه الحرانيون من إرث عقائدي كتابي أو أثري أو شفاهي، فإننا نجد ذكرهم كجماعة ذات دين مستقل كالمجوس، والنصارى، والمسلمين واليهود، يرد في كتاب *مَيْمَرٌ في وجود الخالق والدين القويم* الذي كتبه 'ثاوذورس أبي قرة' (ت. 825م)، والذي كان يتقن العربية والسريانية واليونانية، ومن الواضح أنه من الحرانيين الذين تنصروا من خلال كنيته، كما أن المصادر البحثية تؤكد أنه كان أسقفًا لـ«حرَّان» [184]. فقد أورد الحرانيين، دون الإشارة إلى اسمهم، في الفصل السابع من كتابه تحت عنوان "تعدد الأديان القائمة" (1986: 200-201)، وجعلهم من أصحاب أولى الديانات وأقدمها، من الديانات السبعة التي ذكرها ثم يعدد الديانات القائمة الأخرى في عصره بحسب ترتيبها التاريخي: المجوس، السمرة[185]، اليهود، النصارى، المنانيون أو الزنادقة[186]، المركيونيون[187]، برديصان[188]، المسلمون. ويقول إن أتباع ديانة الأحناف الأولين الذين زعموا أنهم يعبدون الكواكب السبعة: الشمس والقمر وزحل والمريخ والمشتري وعطارد والزهرة والاثني عشر برجًا، لأنهم هم الذين يخلقون ويدبرون هذا الخلق ويعطون البخت الصالح والنعيم في الدنيا والبخت

[184] مقدمة الكتاب التي كتبها الأب أغناطيوس ديك.

[185] السامريين، الطائفة السامرية أو السُّمَرة (العبرية: **שומרונים**، تُلفظ شمرونيم، وفي التلمود يعرفون باسم **כותים** كوتيم) هي مجموعة عرقية دينية تنتسب إلى بني إسرائيل وتختلف عن اليهود إذ يتبعون الديانة السامرية المختلفة عن اليهودية، لديهم توراة خاصة يعتبرونها الأصح وغير المحرفة وأن ديانتهم هي ديانة بني إسرائيل الحقيقية. يقدر عدد أفرادها حاليًّا بـ 820 شخصًا موزعين بين قرية لوزة في نابلس ومنطقة حولون بالقرب من تل أبيب.

[186] المانوية أو المنانية كما ذكر ابن النديم في الفهرست، ديانة تنسب إلى ماني المولود في عام 216م في بابل وهي ديانة ثنيوية تقوم على الخير والشر. حاول ماني إقامة صلة بين ديانته والديانة المسيحية وكذلك البوذية والزرادشتية. أتباع المانوية هم من تعارف عليهم أولًا بإطلاق لقب الزنادقة.

[187] المركيونية هى عقيدة مثنوية مسيحية مبكرة وضع تعاليمها مرقيون السينوى فى روما حوالى سنة 144م. آمن مرقيون بيسوع المخلِّص الذى بعث به الله، ولكنه رفض الإيمان بالكتاب العبرى وإله إسرائيل. اعتقد المركيونيون الإله العبري الغاضب كيانًا منفصلًا وأدنى من الله واسع المغفرة في العهد الجديد.

[188] برديصان (154 - 222م).

السوء والشقاء، وأن نبيهم في ذلك 'هرمس الحكيم'. ويعتبر هذا المصدر ذا دلالة بالغة فهو على معرفة بالديانات القريبة منه، ولخَّص ونشر زعم كلٍّ من هذه الديانات التي عدَّدها عن نفسها كما تذكره هي، وليس ما يتقَوَّله عنهم غيرهم.

أحد المصادر الأساسية عن العقائد الحرانية [في رأينا] هو 'السرخسي'، 'أبو العباس أحمد بن الطيب محمد بن مروان السرخسي' (ت. 899م)، الذي كان أحد تلاميذ 'أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي' (805-873م) ومنه أخذ وكان واسع الاطلاع على علوم القدماء، وكان صديقًا لـ'ثابت بن قرة الحراني '، الذي مات على ملة الحرانيين وألَّف فيها تصانيف لم يصلنا منها شيء، وله *رسالة في جواب ثابت بن قرة فيما سأل عنه*، وبالتالي فإن معرفة 'السرخسي' هي معرفة مدققة، لأنه اطلع على ما كتبه 'ثابت' ولأنه يمكن أن يراجعه في نصه الذي كتبه عنهم. وقد كتب عن ملتهم في رسالة في وصف مذاهب الصابئين ورد ذكرها في *عيون الأنباء في طبقات الأطباء* لـ'ابن أبي أصيبعة '، وعند 'القفطي' في *أخبار العلماء*. ونقل عنه 'ابن النديم' وشكَّل ما كتبه مرجعًا أخذ عنه مدونو العصر العباسي وما تلاه بحسب موقفهم من الحرانيين، فمن أراد التشدد وجد ضالته في النص ومن أراد التسامح والانفتاح وجد ضالته في النص، لكن 'ابن النديم' ألحق بالجماعة ضررًا فادحًا بذكر ما كتبه 'السرخسي' عنهم مرافقًا لما رواه 'القطيعي' النصراني أو كتبه.

وفقًا لـ'ابن النديم'، فإن 'السرخسي '، يروي عن معلمه 'الكندي ': «اجتماع القوم على أن للعالم علة لم يزل، واحد لا يتكثر لا يلحقه صفة شيء من المعلولات، كلَّف أهل التمييز من خلقه الإقرارَ بربوبيته وأوضح لهم السبيلَ وبعث رسلًا للدلالة وتثبيتًا للحجة، أمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا غضبَه، ووعدوا من أطاع نعيمًا لا يزول وأوعدوا من عصى عذابًا اقتصاصًا بقدر استحقاقه ثم ينقطع ذلك. وقد حكى عن بعض أوائلهم أنه قال: يعذب الله تسعة ألف دور ثم يصير إلى رحمة الله وأن يخص هؤلاء القوم الذين دعوا إلى الله وإلى «الحنيفية» التي يقسمون بها وأن مشهوريهم وأعلامهم 'أراني' و'أغاثاذيمون' و'هرميس' وبعضهم يذكر 'سولون' جد «أفلاطون' الفيلسوف لأمه»، ثم يضيف أن دعوة هؤلاء القوم كلهم واحدة وسنتهم وشرائعهم غير مختلفة قصدوا بذلك البحث عن

الحكمة «ودفعوا ما ناقض الفطرة ولزموا فضائل النفس الأربع وأخذوا بالفضائل الجزئية وتجنبوا الرذائل الجزئية وقالوا إن السماء تتحرك حركة اختيارية وعقلية».

ومن المصادر العربية التي تذكر العقائد الحرانية عن معرفة هو 'المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين' (896-957م)، فقد زار المدينة والتقى أتباع العقائد الحرانية وكانت له علاقة مع 'مالك بن عقبون' الذي التقاه في «حرَّان»، والذي كان على ما يبدو بمثابة رئيس المجمع العلمي الحرّاني. ويقدم نقدًا لما كتبه «أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الفيلسوف صاحب كتاب المنصوري في الطب وغيره، ذكر فيه مذاهب الصابئة الحرانيين منهم، دون من خالفهم من الصابئة، وهم 'الكيماريون'، وذكر أشياء يطول ذكرها ويقبح عند كثير من الناس وصفها، أعرضنا عن حكايتها. ثم يذكر هياكلهم تحت "باب ذكر البيوت المعظمة والهياكل المشرفة للصابئة وغيرها»، ويقسم الهياكل إلى "الهياكل العقلية" و"هياكل الكواكب"، فيقرر أن لصابئة «حرَّان» هياكل على أسماء الجواهر العقلية والكواكب، فمن ذلك "هيكل العلة الأولى"، و"هيكل العقل". ثم يضيف جملة من الهياكل هي "هيكل السلسلة" [السياسة] و"هيكل الصورة"، و"هيكل النفس"، وهذه مُدوَّرات الشكل. ثم يعدد هياكل الكواكب: هيكل زحل مسدس، وهيكل المشتري مثلث، وهيكل المريخ مربع مستطيل، وهيكل الشمس مربع، وهيكل عطارد مثلث الشكل، وهيكل الزهرة مثلث في جوف مربع مستطيل، وهيكل القمر مثمن الشكل. والذي بقي من هياكلهم المعظمة في هذا الوقت [وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاث مئة] بيت لهم بمدينة «حرَّان» في «باب الرقة» يعرف بـ«مغليتيا». ورأيت على باب مجمع الصابئة بمدينة «حرَّان» مكتوبًا على مدقة الباب بالسريانية قولًا لـ'أفلاطون' فسره 'مالك بن عقبون' منهم وهو «من عرف ذاته تألَّه». وقد حكى رجل من ملكية النصارى من أهل «حرَّان» يُعرف بـ'الحارث بن سنباط' أن للصابئة الحرانيين أشياء ذكرها من قرابين يقربونها من الحيوان ودخن للكواكب يبخرون بها وغير ذلك. وقد خاطبت 'مالك بن عقبون' وغيره منهم بشيء مما ذكرنا وغيره مما عنه كتبنا، فمنهم من اعترف ببعضه، وأنكر بعضًا من ذكر القرابين وغيره من الآراء. ولهذه الطائفة المعروفة بالحرانيين والصابئة فلاسفة، إلا أنهم من حشوية الفلاسفة، وعوامهم مباينون لخواص حكمائهم في مذاهبهم.

الباحث والفيلسوف والعالم 'البيروني، أَبُو الرَّيْحَانِ مُحَمَّدٌ بْنُ أَحْمَدَ' (973-1048م)، كتب عن الحرَّانية باعتدال وبمنهج علمي قاده إلى التشكيك في المرويات الكيدية، وقد فرَّق بينهم وبين المندائيين الذين اعتبرهم الصابئة، وقدم نقدًا للروايات المسيحية عنهم، فهو عندما يذكر 'ابن سنكلا النصراني'، يذكر: «وحكى عنهم ابن سنكلا النصراني في كتابه الذي قصد فيه نقض نحلتهم، فحشاه بالكذب الأباطيل». ويذكر أن 'عبد المسيح بن إسحاق الكندي النصراني' حكى عنهم، في جوابه عن كتاب 'عبد الله بن إسماعيل الهاشمي ': «أنهم يُعرَفون بذبح الناس»، كقرابين للكواكب، ولكن ذلك لا يمكنهم اليوم جهرًا. لكن 'البيروني' يختزل العقائد الحرانية بإيجاز شديد في رده على 'عبد المسيح' فيكتب: «ونحن لا نعلم منهم، إلا أنهم أناس، يوحدون الله، وينزهونه عن القبائح، ويصفونه بالسلب، لا الإيجاب، كقولهم: لا يُجَدُّ [يُحَدُّ] ولا يُرَى ولا يَظلِم ولا يَجُور». ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازًا. إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه، ويقولون بحياتها وخلقها وسمعها وبصرها، ويعظمون الأنوار. ومن آثارهم القبة التي فوق المحراب عند المقصورة في جامع دمشق، وكان مصلاهم أيام كان اليونانيون والروم على دينهم، ثم صارت في أيدي اليهود، فعملوها كنيستهم، ثم تغلب عليها النصارى، فصيروها بيعة. إلى أن جاء الإسلام، وأهله فاتخذوها مسجدًا". وهذا ما يمكن اعتباره تلخيصًا غير مُخِلٍّ بالعقائد الحرانية وفقًا لمصادرها.

وعلى الرغم من تقسيم عدد من الفقهاء الإسلاميين والمُدوِّنين العرب للجماعة الحرانية على أنهم أصحاب الهياكل وأصحاب الاصنام، وتقسيم المسعودي اعتقاداتهم على أنها اعتقادات العامة واعتقادات النخبة الفلسفية، فإن البيروني يذكر أنهم كانت لهم هياكل وأصنام، بأسماء الكواكب معلومة الأشكال، فـ "هيكل بعلبك" كان لصنم الشمس، أما «حرَّان» فإنها منسوبة إلى القمر، وبناؤها على صورته كالطيلسان. وبقربها قرية تسمى «سلمسين»، واسمها القديم صنم «سين»، أى: صنم القمر، وقرية أخرى تسمى «ترع عوز»، أي باب الزهرة، ويذكرون أن الكعبة وأصنامها كانت لهم، وعبدتها كانوا من جملتهم، وأن 'اللات' كان باسم 'زحل '، و'العزى' باسم 'الزهرة '.

أما عن **صلوات الحرّانية** وشعائرهم وأحكامهم فيقول البيروني: «ولهم صلوات ثلاث مكتوبات. أولها عند طلوع الشمس ثماني ركعات، والثانية قبل زوال الشمس عن وسط

السماء خمس ركعات، والثالثة عند غروب قرص الشمس خمس ركعات، وفي كل ركعة في صلاتهم ثلاث سجدات. ويتنفَّلون بصلاةٍ في الساعة الثانية من النهار. وأخرى في التاسعة من النهار، وثالثة في الساعة الثالثة من الليل، ويصلون على طهر ووضوءٍ، ويغتسلون من الجنابة، ولا يختنون، إذ لم يؤمروا بذلك. وأكثر أحكامهم في المناكح والحدود، مثل أحكام المسلمين، وفي التنجس عند مس الموتى وأمثال ذنك، شبيهة بالتوراة. ولهم قرابين متعلقة بالكواكب وأصنامها وهياكلها، وذبائح يتولاها كهنتهم وفاتنوهم، ويستخرجون من ذنك علم ما عسى يكون للمقرب، وجواب ما يسأل عنه» وعند تسمية الشهور لدى الحرانيين التي يقول فيها: «إنهم يستخدمون الأسماء السريانية، ويسلكون فيها، شبيه طريقة اليهود»، بل يؤكد البيروني: «بل اليهود هم المتشبهون بهم، إذ هم أقدم بالإضافة إليهم أولى، وبالتأكيد هذا ينطبق على كل جوانب العقيدة».

أما 'الشهرستاني'، فحين يقدم عقائد الحرانيين، لا يطلق عليهم مثل غيره من المؤرخين والفقهاء 'الصابئة'، بل يذكر أنهم «جماعة من الصابئة»، ويقسِّم فرق الصابئة إلى أصحاب الهياكل، وأصحاب الأشخاص. أما أصحاب الأشخاص فقد «قالوا: إن الصانع المعبود واحد وكثير. أما واحد، في الذات، والأول، والأصل، والأزل. وأما كثير، فلأنه يتكثر بالأشخاص في رأي العين، وهي المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيرة، العالمة، الفاضلة. فإنه يظهر بها، ويتشخَّص بأشخاصها. ولا تبطل وحدته في ذاته. وقالوا: هو أبدع الفلك وجميع ما فيه من الأجرام والكواكب، وجعلها مُدبِّرات هذا العالم، وهم الآباء، والمناصر أمهات، والمركبات مواليد، والآباء أحياء ناطقون، يؤدون الآثار إلى العناصر. فتقبلها العناصر في أرحامها، فيحصل من ذلك المواليد. ثم من المواليد قد يتفق شخص مركب من صفوها دون كدرها. ويحصل له مزاج كامل الاستعداد، فيتشخص الإله به في العالم». وقد ذكر أنهم يزعمون «أن الله تعالى أجلُّ من أن يخلق الشرور والقبائح والأقذار والخنافس والحيات والعقارب. بل هي كلها واقعة ضرورة عن اتصالات الكواكب سعادة ونحوسة، واجتماعات العناصر صفوة وكدورة. فما كان من سعدٍ وخيرٍ وصفوٍ، فهو المقصود من الفطرة، فينسب إلى الباري تعالى. وما كان من نحوسة، وشر، وكدر، فهو الواقع ضرورة فلا ينسب إليه، بل هي إما اتفاقيات وضروريات، وإما مستندة إلى أصل الشرور والاتصال المذموم».

آمنوا بتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار، لا في دار أخرى لا عمل فيها. والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزية على أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية. فالراحة والسرور، والفرح والدعة التي نجدها هي مرتبة على أعمال البر التي سلفت منا في الأدوار الماضية. والغم والحزن، والضنك والكلفة التي نجدها هي مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منا. وحين يقدم عباداتهم وشرائعهم «الصابئون كلهم يصلون ثلاث صلوات، ويغتسلون من الجنابة، ومن مس الميت وحرموا أكل الجزور، والخنزير، والكلب. ومن الطير كل ما له مِخلب، والحمام. ونهوا عن السُّكْرِ في الشراب، وعن الاختتان، وأمروا بالتزويج بوليٍّ وشهود، ولا يُجوِّزون الطلاق إلا بحكم حاكم، ولا يجمعون بين امرأتين» (112-115).

كتب 'ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء الدمشقي' (1301-1373م) في *البداية والنهاية* عن العقائد الحرَّانية، أنهم «كانوا يعبدون الكواكب السبعة. والذين عمروا مدينة دمشق كانوا على هذا الدين، يستقبلون القطب الشمالي، ويعبدون الكواكب السبعة بأنواع من الفعال والمقال. ولهذا كان على كل باب من أبواب دمشق السبعة القديمة هيكل بكوكب منها، ويعملون لها أعيادًا وقرابين».

'أبو الفداء، إسماعيل بن أيوب' صاحب حماة، في كتابه *المختصر في أخبار البشر* الذي يؤرخ فيه تاريخ العالم منذ بدء الخلق وحتى عام وفاته (732هـ-1331م)، ينقل عن كتاب 'أبي عيسى المغربي': «**وصلاتهم كصلاة المسلمين** من النية وأن لا يخلطها المصلي بشيء من غيرها ولهم الصلاة على الميت بلا ركوع ولا سجود ويصومون ثلاثين يومًا وإن نقص الشهر الهلالي صاموا تسعًا وعشرين يومًا وكانوا يراعون في صومهم الفطر والهلال بحيث يكون الفطر وقد دخلت الشمس الحمل ويصومون من ربع الليل الأخير إلى غروب قرص الشمس ولهم أعياد عند نزول الكواكب الخمسة المتحيرة بيوت أشرافها والشمسة المتحيرة: زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد. ويعظمون بيت مكة ولهم بظاهر حران مكان يحجونه ويعظمون أهرام مصر ويزعمون أن أحدها قبر شيث بن آدم والآخر قبر إدريس وهو حنوخ والآخر قبر صابي بن إدريس الذي ينتسبون إليه ويعظمون يوم دخول الشمس برج الحمل فيتهادون فيه ويلبسون أفخر ملابسهم وهو عندهم من أعظم الأعياد لدخول الشمس برج شرفها».

بينما 'ابْنُ قَيِّمِ الجَوزِيَّةِ، شَمْسُ الدِّين مُحَمَّدُ بنُ أَبِي بَكرِ بنُ أَيُّوبَ' (1292م -1350م) في كتابه *إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان* يقول: «وهؤلاء كانوا قوم إبراهيم الخليل وهم أهل دعوته وكانوا بحران فهي دار الصابئة وكانوا قسمين: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون، والمشركون منهم يعظمون الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر، ويصورونها في هياكلهم ولتلك الكواكب عندهم هياكل مخصوصة وهي المتعبدات الكبار كالكنائس للنصارى والبيع لليهود. لهذه الكواكب عندهم عبادات ودعوات مخصوصة ويقربون إليها القرابين ولها صلوات خمس في اليوم والليلة نحو صلوات المسلمين وطوائف منهم يصومون شهر رمضان ويستقبلون في صلواتهم الكعبة ويعظمون مكة ويرون الحج إليها ويحرمون الميتة والدم ولحم الخنزير ويحرمون من القرابات في النكاح ما يحرمه المسلمون».

'ابن النديم' في مسألة **العبادات والأحكام والشعائر** ينقل عن 'أحمد بن الطيب السرخسي' أيضًا: «أنهم يغتسلون من الجنابة ويغيرون الثياب من مس الطامث وتغيير الثياب ويعتزل الطامث، وقد نهوا عن أكل الجزور وكل ما له أسنان في اللحيين جميعًا كالخنزير والكلب والحمار ويفرطون في كراهة الجمل، ومن الطير الحمام وما له مخلب ومن النبات الباقلى والثوم، ويتعدى بعضهم اللوبيا والقنبيط والكرنب ويجتنبون كل من به مرض الوضح والجذام وسائر الأمراض التي تعدي ويتركون الاختتان ويتزوجون بشهود لا من القريب القرابة، وفريضة الذكر والأنثى سواء، ولا طلاق إلا بحجة بينة عن فاحشة ظاهرة، ولا يراجع المطلقة ولا يجمع بين امرأتين ولا يطأهن إلا لطلب الولد. عندهم أن الثواب والعقاب إنما يلحق الأرواح وليس يؤخر ذلك عندهم إلى أجل معلوم». ويضيف 'البيروني': «على ذلك أن بعضهم حرم السمك». أما صيامهم فإن 'البيروني' يذكر صومهم الكبير الذي يقع في التربيع الأول من هلال نيسان. وبحسب 'ابن النديم' **فإنهم يصومون في آذار** يوم الثامن منه ثلاثين يومًا للقمر وفي عشرين منه يقسم الرئيس خبز شعير على جماعتهم لـ'أريس' الإله وهو المريخ وفي ثلاثين يومًا منه رأس شهر التمر أعني القسب[189] وهو عرس الآلهة والإلهات ويقسمون فيه القسب ويكحلون فيه أعينهم ويدعون تحت المخاد التي تحت رؤوسهم في الليل سبع قصبات باسم السبعة الآلهة وكسرة خبز وملح للإله الذي يمس البطون.

[189] القَسْب: التمر اليابسُ يَتَفَتَّتُ في الفم، صُلْبُ النَّواة.

يعرض 'ابن القيم' في تفسيره القرآني: ؤأصل دين هؤلاء، حسب زعمهم، أنهم يأخذون بمحاسن ديانات العالم ومذاهبهم، ويخرجون من قبيح ما هم عليه قولًا وعملًا. يقرون أن للعالم صانعًا فاطرًا حكيمًا، مقدسًا عن العيوب والنقائص». ويورد 'ابن القيم' دفاعهم عن علاقتهم بالكواكب بالتالي: «قالوا: ولا سبيل لنا إلى الوصول إلى جلاله إلا بالوسائط. فالواجب علينا أن نتقرب إليه بتوسطات الروحانيات القريبة منه. وهم الروحانيون المقربون المقدسون عن المواد الجسمانية، وعن القوى الجسدانية، بل قد جبلوا على الطهارة، فنحن نتقرب إليهم، ونتقرب بهم إليه، فهم أربابنا وآلهتنا وشفعاؤنا عند رب الأرباب وإله الآلهة فما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى». ويضيف رؤيتهم لشعائؤهم وطقوسهم «علينا أن نطهر نفوسنا عن الشهوات الطبيعية، ونهذب أخلاقنا عن علائق القوى الغضبية، حتى تحصل المناسبة بيننا وبين الروحانيات، وتتصل أرواحنا بهم، فحينئذ نسأل حاجتنا منهم، ونعرض أحوالنا عليهم، ونصبوا في جميع أمورنا إليهم، فيشفعون لنا إلى إلهنا وإلههم».

«وهذا التطهير والتهذيب لا يحصل إلا باستمدادٍ من جهة الروحانيات. وذلك بالتضرع والابتهال بالدعوات: من الصلوات، والزكوات، وذبح القرابين، والبخورات، والعزائم، فحينئذ يحصل لنفوسنا استعداد واستمداد من غير واسطة الرسل، بل نأخذ من المعدن الذي أخذت منه الرسل. فيكون حكمنا وحكمهم واحدًا: ونحن وإياهم بمنزلة واحدة». ويضيف ابن القيم أن: «على هذا المذهب كان جماعة من أعيان الدولة بـ بغداد منهم هلال بن المحسن الصابئ، صاحب الديوان الإنشائي، وصاحب الرسائل المشهورة».

'الدمشقي، محمد بن أبي طالب الأنصاري' (1256-1327م) في *نخبة الدهر*، حين يتحدث عن الهياكل المنسوبة إلى الصابئة يذكر أن جامع دمشق كان في أول ابتدائه هيكلًا للمشتري من بناء جيرون بن سعد بن عاد ولم يزل كذلك حتى جاءت اليهودية وصار بيعة لليهود، وعندما جاءت المسيحية صار كنيسة حتى جاء الإسلام فاتُّخِذ مسجدًا فله نحو أربعة آلاف سنة معبدًا. يكتب 'الدمشقي' تفاصيل وافية عن الهياكل الحرانية، لا توجد عند غيره، ويقسمها إلى "الهياكل العقلية" و"هياكل الكواكب"، لكنه للأسف، حين يتحدث عن طقوس الزيارة والتقديس فإنه يحشوه بالأباطيل حول الأضاحي البشرية

التي انتقدها 'البيروني' وذكر لا معقوليتها. وقد نقلنا ترتيب الهياكل بعد تشذيبها من روايات الأضاحي البشرية التي توقفنا عندها في الفقرة التالية.

يقسم 'الدمشقي' الهياكل الحرانية إلى نوعين من الهياكل: "الهياكل العقلية"، و"هياكل الكواكب"، وتعود "الهياكل العقلية" بشكل واضح إلى المعتقدات الفكرية السومرية التي أوردها 'كريمر' في سياق ترجمته للألواح السومرية، ف"البحر الأول" في العقائد السومرية يعود ليظهر عند الحرانيين باسم "هيكل العلة الأولى"، وكذلك الهياكل الأخرى المتعلقة بالكواكب التي اعتبرها السومريون آلهة.

"الهياكل العقلية" هي هياكل الصابئة القائلين بتسلسل العلل إلى "علة العلل" "هيكل العلة الأولى" وهو دور مستدير كأنه نصف كرة منطبقة على الأرض انطباقًا كانطباق الخيمة وفي أعلاها ثمان وأربعون كوة وفي مشرقه ومغربه كذلك، والشمس تشرق كل يوم من كوة دون البواقي وتغيب من نظيرها وترسل نورها من كوة من أعلى الهيكل كذلك حالة الاستواء. هيكل "العقل الأول" سور مستدير كذلك بغير كُوًى، "هيكل السياسة" سور مستدير كذلك بغير كُوًى و"هيكل الضرورة" فيه أمثلة تخاطيط الأكرة العشرة، و"هيكل النفس" مستدير كذلك وفيه صورة إنسان.

أما **هياكل الكواكب** التي أوردها هي وطقوسها دون مصدر، سواء كان شفهيًّا أو مكتوبًا، فهي بترتيبها كما وردت لديه:

هيكل زحل بناؤه مسدَّس الشكل أسود الحجارة والستور، ممثُّل فيه صورة 'زحل' كرجل في يده فأس ومثله آخر في يده رشاء ينشل به دلوًا من بئر، ومثله آخر ينظر في العلوم القديمة الخفية، ومثله آخر نجَّار بنَّاء، ومثله آخر ملك على فيل وحوله بقر وجاموس، وهذه الصور كلها في جدرانه وفي وسط الهيكل كرسي على مقعد من تحته درجة أوسع منه مستديرة ثم يليها درجة أخرى أوسع إلى تسع درجات، وعلى الكرسي صنم من معدن 'زحل' رصاص أسود أو حجر أسود، ويأتون الهيكل الزحلي يوم السبت وقد لبسوا السواد وأخذوا في أيديهم أغصان الزيتون المورقة وتقلَّدوا بقلائد كالسبح منظومة من الزيتون.

هيكل المشتري وهو مثلث الشكل، في أرض الهيكل وسمائه وأعلاه محدد كتحديد زواياه، مبنيٌّ بالحجارة الخضر وهو مدهون الجدران دهانًا أخضر وستوره حرير أخضر، وفي وسطه مقعد فوق ثماني درجات وعليه صنم من القزدير أو الحجر المنسوب إلى المشتري وله سدنة لا يزالون في تعبُّد وتنسُّك.

هيكل المريخ مربع الشكل وسائره أحمر اللون بالدهان والستور وبه الأسلحة معلَّقة منوَّعة وفي وسطه مقعد على سبع درجات فوقه صنم من حديد وبيده سيف وبيده الأخرى رأس معلَّق بشعره.

هيكل الشمس مربع الشكل مذهَّب اللون مع دهان جدرانه بالأصفر وستوره من الحرير الأصفر المذهبة، وفي وسط الهيكل مقعد فوق ست درجات وعليه صنم من ذهب مقلَّد بالجوهر متوَّج بتاج الملك وتحته على كل درجة أصنام دائرة مختلفة بمعادنها، ما بين خشب وحجر ومعدن مركب وأكثرها تماثيل ملوك ماتوا فأبقوا لهم أمثلة يُذكَرون بها، وإذا كان يوم الأحد والشمس في "برج الحمل" في درجة شرفها، أتوا الهيكل وعليهم الحلي والحلل والتيجان والكلل وبأيديهم مجامر العود والند وهم يقولون ما معناه: "مُسبَّحٌ أنت أيها النيِّر الأعظم، حارق النور والمتحرَّق به، أنت الرب النوراني ذو الحيلة السارية والنفس الكلية والنور الباهر". ومنها "هيكل الشمس" بـ«مصر» أيضًا بناه 'هوشنك' وآثارها قد دثر بعضها وبعضها باقٍ بـ«عين شمس» ولذلك سميت «عين شمس» وكان بها من الآثار العجيبة شيء عظيم.

هيكل الزهرة وهو مثلث الشكل مستطيل ولونه أزرق لازورديٌّ جدرانه وستوره، وفيه من آلات الطرب واللهو والملاهي كل نوع وسدنته لا يزالون يلعبون ويعزفون بالمعازف وغالبهم جوارٍ أبكار حسان، وفي وسط هذا الهيكل كرسي وعليه صنم من نحاس أحمر من فوق خمس درجات، وكان بمنبج بيت لـ'الزهرة' وبجبل «طيطلة» بالأندلس هيكل لـ'الزهرة' عظيم البناء بنته الملكة 'قلوبطرة' فإذا كانت 'الزهرة' في شرفها أتوا إلى الهيكل يوم الجمعة وطافوا بالصنم وعليهم البياض وبأيديهم المعازف والعيدان.

هيكل عطارد وهو مسدس الشكل في جوف مربع مصوَّر الجدران بصور الغلمان الحسان بأيديهم قضبان خضر وصحائف مكتوبة بتمجيدة منشورة، ومن بيوت "عطارد"

أيضًا بيت بـ«صيدا» وبيت بـ"فرغانة" وفي وسط هيكل عطارد كرسي على أربع درجات مستديرات وله أربعة أبواب.

هيكل القمر مخمس الجدران محدد الأعلى كثير كتابات الذهب والفضة وصفائحها والتمويه بها وفي وسطه كرسي فوق ثلاث درجات عليه صنم من فضة خالصة ومن بيوت "القمر" بيت "ببلخ" ويسمى 'كوبهار' بناه 'منوجهر' ثم صيَّرته الفرس لمَّا تمجست بيتًا للنار. وكان بـ حرَّان بيت لـ"القمر" ويقال إنه قلعتها ويسمى قلعة "المدرق" ولم يزل عامرًا إلى أن أخربته التتار وكان مكتوبًا على بابه بالفهلويَّة: «قال بيوراسف: أبواب الملوك تحتاج إلى ثلاثة: عقلٍ وصبرٍ ومالٍ».

أما 'الشهرستاني' فيورد الهياكل بوصف مختلف عن 'الدمشقي'، فـ "هيكل القمر" مخمس عند 'الدمشقي' بينما هو مثمن عند الشهرستاني، وحين يذكر الهياكل يقول: التي منها "هيكل لعلة الأولى"، ودونها "هيكل العقل"، و"هيكل السياسة"، و "هيكل الصورة"، و"هيكل النفس"، مدورات الشكل و"هيكل زحل" مسدس، و"هيكل المشتري" مثلث، و"هيكل المريخ" مربع مستطيل، و"هيكل الشمس" مربع، و"هيكل الزهرة" مثلث في جوف مربع، و"هيكل عطارد" مثلث في جوفه مربع مستطيل، و"هيكل القمر" مثمن.

ورغم وجود "الهياكل العقلية" عند أهل الهياكل، والتي يبدو من خلال السياق أنها مشتركة حتى فيما لو صحت هذه التقسيمات، بين أصحاب الهياكل وأصحاب الأشخاص، فـ'الدمشقي' يقول بأنه قيل إن الحرانيين الصابئة قسمان: أحدهما القائلون بالهياكل، وهم عبدة الكواكب، والآخرون القائلون بالأشخاص، وهم عبدة الأصنام. فأما القائلون بالهياكل، فيرون أنهم لمَّا علموا أن للعالم صانعًا مقدسًا منزهًا عن صفات الحدثان وجب عليهم إدراك جلاله فتقربوا إليه بالمقربين إليه وهم الروحانيون، يعنون: الملائكة، ليكونوا شفعاء لهم ووسطاء إليهم عنده، وزعموا أنهم المدبرات للكواكب السيارة في أفلاكها، وهي هياكلها، فلكل روحاني هيكل ولكل هيكل فلك، ونسبة الروحاني إلى الهيكل نسبة الروح إلى الجسد، ثم قالوا: ولا بد للمتوسط أن يُرى فيُتَوجَّه إليه ويُستَعاذ منه، ففزعوا إلى الهياكل التي هي السيارة، فتعرَّفوا أولًا: بيوتها، وثانيًا: مطالعها ومغاربها، وثالثًا: اتصالاتها

على أشكال الموافقة والمخالفة، ورابعًا: تقسيم الليالي والأيام والساعات عليها، وخامسًا: تقدير الصور والأشخاص والأقاليم وكانوا يسمونها أربابًا وآلهة وزعموا أنها المُفِيضة على الباقين أنوارها والمُظهِرة فيهم آثارها، فكانوا يتقربون إلى الهياكل تقرُّبًا إلى الروحانيين، ليقربوهم إلى الباري تعالى لاعتقادهم أن الهياكل أبدانهم، ولا شك أن من تقرَّب إلى شخص حي فقد تقرب إلى روحه.

أما الفرقة الأخرى عبدة الأصنام فقالوا في سبب عبادتهم الأصنام: «أنه لمَّا كان لا بد من متوسط يُتوسَّل به ويُستشفَع به، وكانت الروحانيون التي هي الملائكة الوسائل والوسائط، وكنا لا نراها ولا نواجهها ولا نستحق التقرب إليها إلا بهياكلها التي هي الكواكب والهياكل قد ترى في وقت ولا ترى في وقت آخر، لأن لها طلوعًا وأفولًا وظهورًا بالليل وخفاء بالنهار، فلم يصفُ لنا التقرب بها فلا بد من صور وأشخاص موجودة قائمة منصوبة نصبًا عيانًا نعبدها ونتقرب بها ونتوسل إلى الهياكل بها لتقربنا إلى الروحانيات فيقرِّبونا إلى الله»، فاتخذوا أصنامًا وزعموا أنها على أشكال الهياكل السبعة.

الأعياد الحرَّانية التي ترد في المدونات الإسلامية، خصوصًا عند 'ابن النديم' لايمكن لباحث أن يأخذها على محمل الجد، فلو أخذنا كل الأعياد المذكورة لهم في تلك المصادر المختلفة لوجدنا أن الحرانيين كل يوم لديهم احتفال مقدس تقريبًا، وهم جماعة من الفلاحين. ويذكر 'البيروني' قائمة بأعيادهم وفقًا للشهور، نقلها عن 'محمد بن عبد العزيز الهاشمي' في زِيجِه المعروف بـ*"الكامل"*، كما يذكر 'ابن النديم' قائمة بأعيادهم الكثيرة في كل شهر، لكنه يذكر أن عيد رأس السنة هو في الأول من نيسان الذي تقام فيه احتفالات، كما يذكر عيد منتصف تموز الذي يسميه "عيد البوقات" أي "النساء المبكيات" وهو عيد لـ'تاوز'[190] الإله حيث تبكي النساء لأن ربه قتله وطحن عظامه في الرحا، ثم ذراها في الريح. وفي ذلك العيد لا تأكل النساء شيئًا مطحونًا في رحا بل تأكلن حنطة مبلولة وحمصًا وتمرًا وزبيبًا وما أشبه ذلك. لكن المصدر الأساسي للعقائد الحرانية الذي هو *الفلاحة النبطية* يذكر عيدين كبيرين للحرانيين: عيد الميلاد، الذي في أربعة وعشرين يومًا من كانون الأول، أي عيد الانقلاب الشتوي، حيث يُحتفَل بـ"إعادة ولادة السنة" وينظر إلى هذا العيد على أنه مقابل حضور الشمس في السماء، وعيد رأس السنة الذي في الأول من

[190] المرجح المقصود تموز هنا.

نيسان. ويؤكد أن بعض قومه لا يحضرون إلى الهياكل إلا في هذين العيدين، لأن أحدهما عيد ميلاد الزمان وتجدده، وعيد رأس السنة، لأنه أيضًا منسوب إلى الشمس، فهذا أفضل الأعياد. وهذه الأعياد التي ما زالت قائمة.

أما عن تقسيم الأيام السبعة على الكواكب السبعة، فإن 'ابن النديم' يورد عن نسخة ما قرأه بخط 'أبي سعيد وهب بن إبراهيم النصراني ': من القربانات «يوم الأحد للشمس واسمها إيليوس، يوم الاثنين للقمر واسمه سين، يوم الثلاثاء للمريخ واسمه آريس، يوم الأربعاء لعطارد واسمه نابق، يوم الخميس للمشتري واسمه بال، يوم الجمعة للزهرة واسمها بلثى، يوم السبت لزحل و واسمه قرنس». وكل هيكل من هياكل الكواكب تقدم إليه طقوس التبجيل والزيارة والقرابين في اليوم المحدد.

بينما يورد 'البيروني' شهورهم، التي يُلحِقون بها لفظة "الهلال"، فيقولون: «هلال تشرين الأول، هلال تشرين الآخر، هلال كانون الأول، هلال كانون الآخر، هلال شباط، هلال آذار، هلال نيسان، هلال أيار، هلال حزيران، هلال تموز، هلال آب، هلال أيلول». ويذكر فيها أعيادهم التي يؤكد أن أيام الاعتدالين والانقلابين، أعياد لهم أيضًا والشتوي من الانقلابين هو مولد السنة.

توقف الباحثون والمصنفون والفقهاء عند من يسمونهم: **أنبياء الحرانية**، وقبل أن ننقل ما ورد في المصادر العربية الإسلامية، بما تتضمنه من المصادر السريانية الكتابية والشفهية، على أنهم أنبياؤهم، لنورد ما كتبه 'ابن قيم الجوزية' في تفسيره لسورة 'الحج' من *القرآن*، حيث يورد ما جمعناه برواية متسلسلة عن مفهومهم للنبوة بالتسلسل السياقي. فهو يقرر أن الحرانيين الصابئة ليسوا من الأمم المستقلة التي لها كتاب ونبي، يأخذون بمحاسن ما عليه أهل الملل والنحل من غير تقيد بملة ولا نحلة. منهم من يقر بالنبوات جملة ويتوقف في التفصيل، ومنهم من يقر بها جملة وتفصيلًا ومنهم من ينكرها جملة وتفصيلًا. عقلاؤهم يوجبون اتباع الأنبياء وشرائعهم وبعضهم لا يوجب ذلك ولا يحرمه. وقالوا: الأنبياء أمثالنا في النوع وشركاؤنا في المادة، وأشكالنا في الصورة، يأكلون مما نأكل ويشربون مما نشرب، وما هم إلا بشر مثلنا يريدون أن يتفضلوا علينا. وينظرون إلى النبي، بحسب 'ابن النديم' على أن النبي هو البريء من المذمومات في النفس والآفات

في الجسم والكامل في كل محمود وأن لا يقصر عن الإجابة بصواب كل مسألة ويخبر بما في الأوهام ويجاب في دعوته في إنزال الغيث ودفع الآفات عن النبات والحيوان ويكون مذهبه ما يصلح به العالم ويكثر به عامره. وعلى ذلك نحن نعتقد أن ما أورده 'ابن القيم' و'ابن النديم' هو الأقرب لتوصيف علاقة الحرانيين بالنبوة من خلال ما تم توضيحه عن المعتقدات الحرانية ومن خلال ما تبقى من هذه المعتقدات.

'البيروني' يذكر أن لهم أنبياء كثيرة، أكثرهم فلاسفة يونان، ويعدد منهم: 'هرمس المصري'، 'أغاذيون'، 'واليس'، 'فيثاغورث'، و'بابا الحراني'، 'سوار' جد 'أفلاطون' من جهة أمه. وقد يسمى 'هرمس' بـ'إدريس'، الذي ذكر في *التوراة* 'أخنوخ'، وبعضهم زعم أن 'بوذاسف' هو 'هرمس'. ويضيف أن منهم من أقرَّ بأبوة 'آدم'، ومنهم من أنكر، ونسب إلى كل فرقة أبًا على حدة، وقالوا: لو كان الأب واحدًا في المبدأ، لتشابهت الأجسام والهيئات واتفقت الألسنة واللغات. بينما يذكر 'الشهرستاني' أربعة أنبياء هم 'عاذيمون '، و'هرمس '، و'أعيانا'، و'أواني'، ومنهم من ينتسب إلى 'سولون' جد 'أفلاطون' لأمه، ويزعم أنه كان نبيًّا.

قُسِّم أتباع العقيدة الحرّانية إلى أربع طبقات، يُعدّ بلوغ أعلاها مرهونًا بالتجربة والاختبار والثبات. تأتي في المقدمة طبقة «الصدّيقيين»، وهم النخبة المقرّبة الذين صدّقوا العقيدة وانخرطوا في نصرتها بعقولهم ونفوسهم، وتعمّقوا في مباحث علم الإلهيات. يُنظر إليهم باعتبارهم أهل المعرفة بالله، والعارفين بكتبه، والملتزمين بحدوده، ويُعدّ رأيهم مرجعيًّا وأقوالهم موضع اعتبار.

تليهم طبقة «الشهداء»، لا بالمعنى القتالي المتعارف عليه، بل بوصفهم الذين بلغوا درجة من الشهود الروحي، مكنتهم من إدراك الحقائق المفارقة للمادة، ومعاينة لطائف العالم الأعلى، وكشف بعض أسراره. وتُكتسب معارفهم بالمجاهدة، ويُعدّ منهم عادة سدنة المعابد.

ثم تأتي طبقة «المؤمنين»، وهم الذين لم يُفتح لهم باب الشهود، لكنهم قبلوا العقيدة إيمانًا وتسليمًا، وواجهوا ما يترتب على ذلك من صعوبات دون تردد. ويُنظر إلى ثباتهم بعين التقدير، وغالبًا ما يُفضلون على كثير من المتفيهقين في القول دون عمل.

وأخيرًا، طبقة «المُسَلِّمين»، وهم من اقتصر إقرارهم على اللسان دون أن يبلغ القلب، يتظاهرون بالإيمان لكن لا يلتزمون به عمليًا، ويشبهون في هذا الوصف الأعراب الذين ورد

ذمّهم في النص القرآني، إذ لا يُنتظر منهم صبر في المحن، ولا ثبات في المشاق، وإن أدّوا الشعائر الظاهرة (الحمد، 1998: 113، 114).

طقوس الأضاحي والقرابين الحرانية التي حشيت بالأباطيل حول الضحايا البشرية التي يقدمونها في الهياكل ويتقربون بها إلى الخالق المقدس عبر الكواكب، أو غيرها من الوسائط، والتي فنَّدها 'البيروني' في زمانه. جمع 'سيناسي غوندوز' في عمله عن المعتقدات الحرانية، كل ما وجده في المصادر الإسلامية وبعض السريانية عن الأضاحي التي يقدمها الحرانيون إلى آلهتهم أو إلى الكواكب، وشكل ذلك خليطًا متناقضًا من هذه الأضحيات، التي تبدأ من التضحية بالفأر، حسب ما ينقل عن 'موسى بن ميمون'! إلى الأضحيات الشائعة بالأطفال والشباب والعجائز والثيران والدجاج والخنازير والماعز والغنم، وحرقها وغليها وطبخها. لكن 'غوندوز' لا يتوقف مليًّا عند الجذور الأساسية لهذه المزاعم التي تعود إلى روايات قدَّمها موفرو المعلومات المسيحيون السريان عن الحرانية إلى المصنفين العرب. وقد كان 'ابن ميمون' قد حرَّم كتاب *الفلاحة النبطية* بعد أن اطلع على القسم العقائدي فيه وكتب محذرًا منهم ومن عقائدهم. بل إنه أفرد في عمله *دلالة الحائرين* (2012: 580) فصلًا عنونه بـ"الصابئة أو عابدو الكواكب" ويذكر فيه أن الصابئة كانوا «يقربون للشمس إلههم الأكبر سبعة خنافس وسبعة فيران وسبعة وطاوط في بعض الأمور» (سابق: 584).

وقد قدم 'الدمشقي' دون مصدر، والأرجح أنه نفس المصدر الذي نقل عنه 'ابن النديم' الطقس العطاردي تحت عنوان: «حكاية الرأس»، لتشابه الطقسين، الطقوس اليومية في الهياكل الحرّانية حيث يقدمون الأضاحي البشرية كل يوم في أحد الهياكل المقدسة ما عدا "السبت" فإنهم يقدمون ثورًا في هيكل "زحل"، أما الأحد فيقدمون جارية حسناء في هيكل "الشمس"، والاثنين رجلًا آدم اللون في هيكل "القمر"، والثلاثاء رجلًا أشقر في هيكل "المريخ"، الأربعاء شابًّا كاتبًا أسمر متأدبًا في هيكل "عطارد"، الخميس صبيًّا رضيعًا ينخزونه بالإبر حتى الموت في هيكل "المشتري"، أما الجمعة فهي مخصصة لهيكل "الزهرة" حيث يضحون بعجوز شمطاء ماجنة. ويمكن ملاحظة الدقة في اختيار الأضاحي البشرية في كل يوم من الأسبوع. فالعجوز يجب أن تكون شمطاء وماجنة، أما "عطارد" فإنه لا يقبل كل أسبوع إلا شابًّا أسمر متأدبًا لتذويبه بالزيت. وهذه التلفيقات القبيحة

بوصف 'المسعودي' هي ما عفَّ عن ذكرها وغيَّرها. فحكاية تذويب الرجل بالزيت لأخذ رأسه لأجل السحر، أحالها 'ياربه' إلى جذرها الأساسي في التواريخ السريانية، لأصولها عند المناظرين المسيحيين الناطقين السريان في القرن السادس الميلادي، والتي كانت عبارة عن مناظرات لدحض المانويين، أما تهمة التضحية باللحم البشري وأكله على سبيل التقديس، فيرجعها إلى الهرطقة السادسة والعشرين من كتاب Panarion لمؤلفه 'إبيفان' Epiphane. وقد قدم العديد من الباحثين القدماء والمحدثين ممن تناولوا المعضلة الحرانية النقد لهذه المرويات حيث رأي أغلبهم أنها تأتي على خلفية النزاع العقائدي الطويل بين السريان المسيحيين والحرانيين.

تُقسَّم القرابين في المذهب الحراني إلى قسمين رئيسين: قرابين الحكماء والصديقين، وهي قرابين رمزية تقوم على مجاهدة النفس، وترك التعلّق بمحبّات الدنيا، والزهد في لذّات الجسد، مع قلّة الاكتراث بالموت، باعتباره انتقالاً إلى مرتبة أرقى. أما النوع الثاني، فهو قرابين العوامّ، وتُقدَّم وفق الشعائر الشرعية الخاصة بكل هيكل سماوي من الكواكب السيّارة أو النجوم الثوابت. ويعتقد العامة أن هذه القرابين، التي تتضمّن الدعاء والأضاحي، تُقرّبهم إلى الكواكب التي تدبّر شؤون الكون، وأن الشدائد التي تحل بالبشر يمكن أن تُرفع بواسطتها. يؤكل من لحم القربان، فيما تُحرَق أجزاؤه غير المأكولة؛ كالعظام، والجلد، والشحم، والكرش، ويُنثر رمادها في البريّة، في موضع طاهر. كما حرّم أتباع هذا المذهب أكل إناث البقر والضأن والمعزى، لما في ذلك من تعارض مع وظيفتها الأساسية في إدرار الحليب والتكاثر، فضلاً عن الاستفادة منها أحيانًا في أعمال الحرث عند الحاجة (الحمد، 1998: 58).

مسار تاريخي لمعتقدات الحرّانيين

بالاستناد إلى كل ما سبق، نجد أنه لا يمكن تقديم رؤية موضوعية تستجلي المعتقدات الحرانية، دون العودة إلى طور نشوئها الأول، وعدم إغفال حقيقة تداخل وتلاقح ديانات ومذاهب المنطقة فيما بينها، والأخذ بعضها عن بعض على امتداد القرون وإلى يومنا هذا. فعند العودة إلى بدايات عقائد «بين النهرين»، نرى أن الانقلاب الديني-السياسي الذكوري على الآلهة المؤنثة، ترافق مع الانقلاب السياسي الأكدي-السامي، على السومريين. رافق هذا انقلاب ديني-اجتماعي-ثقافي، تزامن مع الانقلابين السابقين، وتمثل في انقلاب الإله القمر الذي عظَّمه الرُّحَّل والرعاة والمحاربين، على آلهة الشمس الزراعية المدنية، آلهة الفلاحة، ومنذ ذلك الوقت تحولت الشمس كتابعٍ للقمر دينيًّا! بينما أعلت الحضارة السومرية وفقًا لأساطير متعددة شأن الفلاح على الراعي، إذ كان الفلاح هو الذي اختارته 'إنانا' خلال الصراع على قلبها بين الفلاح والراعي. ومن هنا بدأ إعلاء الراعي 'دموزي' [تموز] مترافقًا مع الانقلاب السامي على الحضارة السومرية، الذي دشَّن عصر الإمبراطوريات القوية المتتالية والمتصارعة بشكلٍ دموي غير مسبوق، لم ينتهِ إلى يومنا هذا!

ويمكن تقسيم الأطوار التي مرت بها العقائد الحرَّانية إلى:

(أ) مرحلة النشوء الأولى: حيث انقسمت المعتقدات، في تلك المرحلة، إلى قسمين: معتقدات علمية أخذت شكلًا فلسفيًّا تأمليًّا، مبنيًّا على أسس معرفية علمية، وعملية تجريبية نشأت في سومر على يد المفكرين السومريين وانتقلت إلى حران واستقرت فيها. وصل تاليًا إلى اليونان، مشكلًا الجذور الأولى للفلسفة اليونانية، وأخرى شكلت الجذور الأولى للمعتقدات الدينية التقديسية. إذ تفرعت المعتقدات بعد نشوئها إلى شكلين: الأول هو معتقدات شمسية- زراعية، يمكن أن نطلق عليها «ديانات الفلاحة»[191]، التي تشكَّلت من خلال ممارستها المعتقدات السومرية الزراعية التجريبية العلمية، والتي ارتبطت بالكواكب وقوى الطبيعة، لكنها أعطت 'الشمس' مكانة عليا لتأثيرها على النشاط

[191] يطلق عليها الباحثون "ديانات الخصب" وهو يشير إلى مزيج جنسي- فلاحي، لكن الباحثين أهملوا دراسة المعتقدات الفلاحية بالتركيز بشكل مبالغ في على الطقوس الدينية الجسدية.

الزراعي أكثر من غيرها من الكواكب. وقد وجدنا مكانة الشمس في معتقدات الحرانيين حتى بعد تحولها إلى مركز أساسي لعبادة القمر كما ذكرها كتاب *الفلاحة النبطية*. أما الثاني فهو معتقدات قمرية- بدوية، تمثلت في تمجيد القوة والإعلاء من شأن "الإله المحارب"! وهي ديانات متعددة الآلهة، لكنها غير متساوية بالأفضلية، انتقلت إلى ممالك المدن السومرية واندمجت في عقائدها، وتميزت بأنها تعطي الآلهة تراتبية في الصلاحيات والقوة، فيوجد كبير للآلهة يعتبر أقوى الآلهة وله سلطة على بقية الآلهة وتقل سلطة الآلهة من كبيرها في الأعلى كلما تدرجنا نزولًا. كما أن آلهة الحضارة تختلف أهميتها بحسب أهمية كل أداة، كالفأس والمحراث. وقد جاء تصور الآلهة هذه كانعكاس لشكل الحُكم في المدن السومرية. فمع توحيد المدن السومرية، وبناء الإمبراطوريات التوسعية، التي سنَّها 'سرجون الأكدي'، بدأت الديانات الإمبراطورية تعكس شكل الحُكم في هذه الإمبراطوريات. فـ"البانثيون" المتعدد الآلهة التراتبي يوجد على رأسه كبير الآلهة، الذي يحوز سلطة عليا على بقية الآلهة، وهو الشكل الذي تطور تاليًا إلى الديانات التوحيدية، بما فيها الطور الأخير الذي أخذته ديانة الإله «سين» في «حرَّان»، ذات المنشأ الزراعي العملي التي حافظت على التعددية مع إعطاء تقديس توحيدي للإله الأعلى الذي مثله القمر.

(ب) مرحلة الاحتكاك باليونان، وهي مرحلة النضج الكبرى التي نشأت منذ احتكاك اليونان بالعلوم والأفكار والعقائد البابلية، التي كانت عاصمتها الأخيرة «حرَّان»، حيث أخذ الفلاسفة الطبيعيون و 'فيثاغورث' عن حرَّان والعقائد الرافدية، الدينَ الطبيعي وارتباطه بالفلك، والذي طوروه لينتج الفلسفة اليونانية. ذروة هذا التفاعل كان نشوء الهلنستية التي أعقبت قدوم 'الإسكندر' واليونان إلى المنطقة، واستمرت هذه المرحلة حتى الربع الأول من القرن الرابع الميلادي تقريبًا. وأخذت طابعًا تفاعليًّا عميقًا، صارت خلاله الفلسفة جزءًا من العقائد الدينية. وقد تم في هذه المرحلة إعادة صياغة المواريث الثقافية جميعها، حتى شكَّل هذا العصر لحظة مفصلية في مختلف الميادين، وخصوصًا المعتقدات. فقد تفاعلت كل واحدة من الديانات والطوائف الشرقية على حِدةٍ مع الموروث اللاهوتي الفلسفي اليوناني على طريقتها، بإعادة تشكيل نفسها وفقًا لذلك الموروث، منتجةً شكلها الخاص، فكل واحدة منها أنتجت "هرمسيتها" الخاصة بها. كما أعاد اللاهوت الفلسفي اليوناني إنتاج نفسه بما يتلاءم مع تلك الديانات والطوائف

الشرقية، منتجًا المعتقدات الهيلينستية بشكلٍ عام، و"غنوصياتها" المختلفة تبعًا للطرف المقابل له من تلك الأديان والطوائف.

(ج) مرحلة الصراع مع البيزنطيين: وهي المرحلة التي نشأت بعد إعلان الإمبراطورية الرومانية إمبراطوريةً مسيحيةً في الربع الثاني من القرن الرابع الميلادي. وأخذت طابعًا عنيفًا غالبًا، حيث خاضت الكنائس على امتداد العالم حربًا ضد المعتقدات التي وصموها بالوثنية، ودمرت المعابد والتماثيل وأحرقت الكتب غير المرخصة كنسيًّا، وأغلقت المدارس الفكرية. تميزت «حرَّان» وبسبب وجودها بين الإمبراطوريتين الساسانية والرومانية بوضع خاص، حيث نجت من حملة التطهير العنفي المسيحية، وبقيت صامدة كمعقل للفكر الحر حتى قدوم المسلمين. أما على المستوى الاعتقادي، فكانت امتدادًا لنهايات المرحلة الهيلينستية، خصوصًا أن اللغة التي كانت سائدة في تلك الفترة هي الإغريقية كما شهدت هذه المرحلة الإنقسام المسيحي الغربي- الشرقي، الذي أثر على المنطقة، حيث اضطهدت المسيحية المشرقية فلحق الاضطهاد بعموم سكان المنطقة في حران وجوارها.

(د) مرحلة الاحتكاك بالإسلام: حيث كانت المرحلة الأولى للإسلام، هي مرحلة الانتصاف من العلاقة القهرية مع البيزنطيين لمختلف الطوائف والأديان الشرقية بما فيها المسيحية المشرقية، حيث اتخذت العلاقة طابعًا سياسيًّا يتعلق بالولاء للدولة دون التدخل في شؤون العقيدة لغير المسلمين. لكنها تطورت على المستوى الفقهي ومن خلال نشر روايات الفقه اليهودي المسيحي المعادية للحرانيين؛ أخذت شكلًا تكفيريًّا خصوصًا مع نشر الحكايا التي بلا سند، والملفقة. لكن العلاقة على مستوى التعايش العام تحت سلطة الدولة الإسلامية أخذت شكلًا مستقرًّا، فحتى العصر العباسي كان العلماء الحرانيون في البلاط مقدرين محترمين وهم على ديانتهم. واستمرت تلك العلاقة مع المسلمين حتى عصر الحروب الصليبية على الأقل، فـ'غوندوز' يذكر أن الحرانيين كانوا يحاربون مع المسلمين بينما جوارهم في «الرّها» حاربوا مع الصليبيين. وبالرغم من ذلك فإن هذه العلاقة لم تخلُ من التضييق وعدم الإنصاف غالبًا. أما من الناحية العقدية، فقد دخل الجميع في حالة ركود وجمود قسري.

إذن، فالعقائد الحرانية مرت بأطوار مختلفة، أثرت وتأثرت بكل عقائد المنطقة، لذلك فهي مختلفة بهذا القدر أو ذاك عن أصلها الذي نشأت منه وتطورت عنه، وهو الارتباط بعقائد الفلاحة المرتبطة بالكواكب التي تدبر الأرض. إن محاولة الوصول إلى توصيف محدد للعقائد الحرانية ينطبق عليها منذ نشوئها وحتى اندثارها، هو ضرب من المستحيل، فقد مرت العقائد الحرانية التي بدأت منذ تشكُّل المجتمعات الاستيطانية الأولى بتحولات عديدة. فعلى الرغم من أن العقائد السومرية، شكلت جذرًا لكل العقائد في المنطقة، والتي تطورت لاحقًا في سياقات مختلفة، فإن العقائد الحرانية بقيت محافظة على أصلها السومري. وقد طالتها التحولات اللاهوتية التي عكست أشكال الحكم والإمبراطوريات والصراع في المنطقة، منذ تحولها من معتقد شمسي نحو عبادة الإله القمر مع بقاء مكانة الشمس. لقد تحولت المعتقدات الحرَّانية منذ عهد 'نابونائيد البابلي الحرّاني' إلى ديانة شبه توحيدية على رأسها الإله القمر وإلى جواره الشمس والزهرة، مع تعدد واختلاف الأسماء التي عبدت بها. جاء الطور الهيلنستي ليُحدِث تغييرًا ملموسًا في فلسفة هذه العقائد بإدخال مبحث "أصل العلة الأولى" الى الجدل الديني، الذي كان قد تجنبه السومريون. وعلى الرغم من ذلك فقد سارت العقيدة الحرانية لاحقًا في مسارٍ توحيدي سبق الإسلام، وصارت لها عبادات وشرائع وأحكام وطقوس، نجدها تقارب المعتقدات الإسلامية التوحيدية في الصوم والصلاة والتشريع والمعاملات والنظر إلى الباري المتعالي، وبالرغم من المرويات المتضاربة حول معتقداتهم، فإن أحد أقدم التسميات في الموروث السرياني لعقديتهم هي "أتباع ديانة الأحناف الأولين" بحس أسقف حران 'ثاوذورس أبي قرة' المتوفلا المتوفى عام 825م أي عند بداية عصر التدوين العربي، حيث جعلهم من أصحاب أولى الديانات وأقدمها، من الديانات السبعة التي ذكرها. بعض المدونين بالعربية في العهد الإسلامي ذكروا أن طائفة منهم من الأحناف، ذلك أنهم لم يفحصوا طبيعة علاقتهم مع الكواكب المسلمين. المسلمون يقدرون الحنيفية والأحناف وتقر نصوصهم المقدسة بأن الجذر الأساسي للإسلام هو"الديانة الحنيفية"، التي يقولون إن 'إبراهيم' كان عليها، وكان الحرانيون الأحناف، الصابئة، عليها. بل كان الحرانيون قبل الإسلام يكثرون من ترديد «لا اله إلا الله» دون أن يقرنوها بشهادة «وأن محمدًا رسول الله»، في الفترة التي أعقبت الإسلام (الحمد، 2011).

وهكذا يمكن استنتاج أن الحرانيين الذين تمسكت جماعة منهم بعقائدهم حتى غزو 'هولاكو'، وكانوا عرضة للتشويه الديني منذ فجر الأديان التوحيدية، عانوا التضييق المستمر والمتصاعد من أتباع الديانات الرسمية، التي تبنتها أو نشأت عنها الإمبراطوريات التي حكمت مدينتهم. وقد اضمحلت ديانتهم بشكل شبه تام بعد التيه الحرَّاني الذي أعقب غزو 'هولاكو'. ورغم هجرة بعض الحرانيين خارج المنطقة بعد هذا الغزو، فإن معظم الحرانيين من الفلاحين فضلوا البقاء في مناطقهم ممارسين حياة البداوة مع جيرانهم من الأقوام الأخرى، خصوصًا العرب المسلمين. مع شيوع الأمية وقدوم الإمبراطورية العثمانية إلى مناطق عيشهم وجدوا أنفسهم في سياق جديد وسواء كان ذلك اضطرارًا أو حلًّا نهائيًّا لمعضلتهم، فقد اندمجوا في محيطهم الإسلامي ونسوا ديانتهم التي اندثرت، وتشكلوا بصورة جماعات زراعية جديدة تنسب نفسها إلى العرب والإسلام.

في مآل الحرَّانيين إلى «الشَّوَايا»

الآن وبعد أن أوردنا كل هذا الجدل حول الكسدانيين النَّبَط الحرانيين وعقائدهم، الذي يؤكد وجود جماعة شهيرة لها رئيس ومنها مفكرون وعلماء ولها معتقدات تتمحور حول مهنة الفلاحة، ظلت قائمة حتى الغزو المغولي لـ«حرَّان» وتهجير سكانها في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي، واختفى ذكرها بعد تدمير المدينة. رغم أن كل المصادر تشير إلى تهجير أهلها إلى المناطق المجاورة التي كان يسكنها العرب والكرد والتركمان بالإضافة إلى السريان وأقوام أخرى.

نرى أن رسم المعتقدات الحرانية وتوضيحها يشكل جزءًا أساسيًّا من هذا المبحث، فإذا كانت نظريتنا التي سنقدمها في هذا الكتاب عن بقاء الجماعة الحرانية مع تغيير أصلها ومعتقدها، فمن المؤكد أن هذه الجماعة تحمل بعض آثار الجماعة الحرانية، كما نستدل على ذلك من الآثار المعنوية والمادية.

إن فحص المصادر التاريخية يكشف أن المعتقدات الحرَّانية تقوم على ركيزتين أساسيتين: الفلاحة، والكواكب التي تؤثر عليها. هذه العلاقة بالفلاحة وارتباطها بالكواكب، أنتجت في مآلها الأخير ارتباط الحرانيين الروحي بهيكل الإله «سين»، إله القمر الحرَّاني، كآخر الهياكل المقدسة المتبقية لهم، فقد كانت علاقتهم أيضًا وثيقة ببقية الكواكب التي تتشكل منها مسيرة الكون، وعلى رأسها 'الشمس' التي تقوم عليها دورة الكون وتغيرات المناخ، و'الزهرة' آلهة الخصب والحب. لقد كانت تلك العقائد البسيطة والمركبة في آنٍ، عبارة عن مزيج من الخبرة العملية والعلمية التجريبية المتراكمة عبر آلاف السنين، مع طقوس الخصب المتعلقة بتقديس الأرض والمحاصيل الموروثة بدءًا من السومريين.

إن مقاربة المعتقدات الحرانية وتخليصها من الاختلاطات والأباطيل، هو ركن أساسي من بناء نظريتنا التي تقول إن آثار هذه المعتقدات بقيت قائمة لدى جماعة من الحرانيين، ظهرت في جوار مواطنهم الأصليّة، التي تذكرها المصادر نصًّا بالإضافة إلى أن «حرَّان» ديار مضر و «الرقة»، كما جاء في مرسوم الخليفة العباسي. حيث تنتشر هذه الجماعة التي ظهرت باسم جديد هو 'زبيد' في مناطق متداخلة مع مواطن الحرانيين

الأصلية، فالجماعة "الجديدة" تنتشر في «وادي البليخ» و «الجزيرة» و «حوض الفرات» كعشائر زراعية. ولا بدَّ أنه بقي لديها بعد إسلامها شيء من عقائدها المرتبطة بالعلوم عامة، وبعلم الفلاحة والفلك على وجه الخصوص، الذي توارثوه عن أجدادهم السومريين.

وإذا كان الحرانيون الفلاحون الذين يوصمون بأنهم "حنبوتا" أو "صوبا" وأخرى "نبط" ولاحقًا «شَوايا» وكلها تسميات تحقيرية، قد حققوا نجاحًا في الحفاظ على الجماعة حيَّة، فقد كان ثمن ذلك فقدان هويتهم وملامح معتقداتهم، فقد اختفت هذه الجماعة لتظهر باسم آخر وعقائد أخرى.

وظاهرة اختفاء عشائر وظهورها مرة أخرى، يشير إليها 'فون أوبنهايم' بوضوح في كتابه ***البدو*** (2007: 280) حين يتحدث بالتحديد عن عشيرة 'الزبيد'، إذ يقول إن هناك إمكانية لتفسير نشوء القبيلة في العراق في القرن السابع عشر، حيث لا وجود لها هناك قبل هذا التاريخ، عبر النظر في التنظيم الجديد الذي شهده العراق للعلاقات البدوية في تلك الفترة، والذي أدى إلى انبعاث قبائل جديدة كانت قد هاجرت إليه سابقًا وكانت قد اختفت منذ وقت طويل. ويرى أن 'البوشعبان' ربما ظهروا في القرن الرابع عشر الميلادي. أما 'الجبور' و'الدُّليم' و'العبيد' فقد ظهروا في وقت أحدث. ويقر بأن أصل 'زبيد' الأرجح في المنطقة هو بلاد «الرافدين العليا» حيث عشائر 'البوشعبان' و'الجبور' الآن، والذين يطلق عليهم جوارهم «الشَّوَايا» ازدراءً لمهنتهم كفلاليح وترفعًا عن أصلهم كما سيتضح في سياق هذا المبحث.

وكما تتبعنا المسار الحرَّاني، بكل تعقيداته، ففي الفقرات التالية سنتتبع أصل نعت «الشَّوَايا» اصطلاحًا، حيث نقارب استخداماته والجماعة التي يطلق عليها، وكذلك لغةً، حيث تفيد القواميس العربية بأنهم: البقية المرذولة من الأشياء، و"شويَّة" قوم يعودون إلى «بقايا قومٍ هلكوا»، وقد وُلد بكل حمولته الاحتقارية في القرن التاسع الميلادي، دالًّا بوضوح قاطع على جماعة بشرية تمتهن الفلاحة وذات خصائص متميزة عن الجوار. هذا ما سيكون أحد أضلاع نظرية بقاء 'الصُبَّة الحرانية'، إذ سنجد بسهولة أن هذا النعت يكاد يتطابق، في المعنى والحمولة الاحتقارية والنطاق الجغرافي مع الجماعة التي يطلق عليها،

مع نعت «النَّبَط» و"الصُبَّة" ونعوت تحقيرية أخرى أطلقت على الحرانيين كجماعة بشرية تشتغل بالفلاحة مختلفة الأصل والاعتقاد والمهنة عن جوارها.

في أصل «الشَّوَايا» اصطلاحًا

إن تتبع أصل نعت «شَوايا» الذي ما زال يطلق على العشائر الزراعية في «الجزيرة» و «حوض الفرات» وحدهم على الخصوص دون جوارهم، عبر المعاجم العربية والسريانية، يثبت أن ذكره الأول، مكتوبًا في المراجع العربية يعود إلى بدايات القرن التاسع الميلادي حيث لم تكن الجماعة التي يطلق عليها الآن نعت «الشَّوَايا» حاليًّا قد ظهرت على مسرح الأحداث بهذه التسمية.

فمن الثابت الذي لا يحتاج مصادر[192]، أن هذا النعت أُطلِق وما يزال على العشائر الزراعية في «الجزيرة» و «حوض الفرات» دون أي جماعة أخرى، مرتبطًا بهم كجماعة ودالًّا أيضًا على مهنتهم وهي "الفلاحة". إذ أنه يطلق على العشائر الزراعية المستقرة وتمتهن الفلاحة دون غيرها من القبائل. ومن هنا حاول المفسرون إضفاء معنًى عليه، بأنه يُطلَق على قبائلَ كانت بدوية واستقرت، أو أنصاف بدوٍ أو البدو الغنَّامة، وهذه تأويلات يطلقها الباحثون في أصول هذه العشائر كمحاولة تفسيرية تعتمد على المراجع المتناثرة وغير الدقيقة، التي دُوِّنت دون معرفة المنطقة والسكان في الغالب. فمن الثابت تاريخيًّا أن هذا النعت أُطلِق على عشائر محددة، من الجماعات السكانية المجاورة لهم، ثم شاع استخدامه ليعم تقريبًا كل العشائر الزراعية. كما أنه من الثابت تاريخيًّا أن الجماعات التي يطلق عليها هذا النعت لم يستخدموه نعتًا أو تعريفًا لأنفسهم عبر التاريخ، بل لم يكونوا على علم به، وربما تفاجئوا بها، ربما كما تفاجأ الحرانيون عندما اكتشفوا أن اسمهم 'الصابئة' وسكتوا عن ذلك. وحتى وقتٍ قريب نقدره بثمانينيات القرن الماضي، كانت التسمية 'سريَّة' أي أنها تستخدم من الجماعات البشرية المجاورة لنعتهم في غيابهم، بينما في حضورهم، أي حضور أي شخص من هذه العشائر، تستخدم تلك الجماعات نعت "عُربي" و'العرب' للجمع، الذي كانت العشائر الزراعية تقبله، لأن لفظ «شَاوي» كان

[192] انظر: الأب شربل جورج صاموئيل (النهار، الثلاثاء 7 كانون الأول/ديسمبر 2004) الذي يؤكد أن هذا النعت يطلق على تلك العشائر.

يستخدم تحقيرًا وازدراءً، دلالة على أن المنعوت به يتصف بوضاعة الأصل والمهنة والتخلف والابتعاد عن المدنية. وفي لهجة بدو «الجزيرة» و «حوض الفرات» الذين لا يشكك باحث في انتسابهم إلى قبائل عربية عدنانية معروفة، وعاشوا كل حياتهم في جوارٍ مع هذه العشائر، ما زالوا يستخدمون نعت 'شُويَانْ' كجمعٍ تقليلي تصغيري مثقل بتحقير إضافي، لنعت العشائر الزراعية، ولتمييز أصول قبائلهم العربية عنها. وهناك قصائد كثيرة بلهجة بدو «الجزيرة» و «حوض الفرات» تذم «الشَّوَايا»:

«ياراچبين الخيل قولو لجرناس من عشرة الشويان ما من صمايل. وجرناس اسم، وصمايل فائدة». وقال شاعر بدوي آخر: «لا صار ما ترفع الدبوس، ماينفع الطيب بالشاوي | اضرب الشاوي على الفاعوس، يركض مع الكاع متساوي». ما يعيد ارتباط النعت بجذره السرياني الذي يفيد الاعتدال والانبساط والوطاوة ويذكر كذلك بكلام الشافعي عن النبطي. كما أن بعض قبائل بدو الجزيرة العربية، الذين كان لهم امتداد في الجزيرة الفراتية دائمًا، ما زالوا يطلقون على الجماعات المستقرة وتمتهن الزراعة «شَاوي»، كما تستخدم لنعت "الراعي" أحيانًا، وقد يجمعونها "شَوَاوي" أو "شِوْيان"، لكنها في كل الأحوال تُضمِر نفس الحمولة التحقيرية، وإن كان هذا الاستخدام أقل شيوعًا منه في الجزيرة الفراتية للدلالة على جماعة محددة. نذكر هذا بالرغم من أن ذلك خارج منطقة البحث.

ما زال من الشائع لدى سكان سوريا الداخلية استخدام نعت «شَاوي» لوصف أفراد العشائر الزراعية الفراتية، لكن سكان سوريا الذين تسلل إليهم النعت بمعناه الاحتقاري الصلف والواضح من سكان الجزيرة السورية المجاورين للعشائر الزراعية، لم يكونوا مدركين لخصائص الجماعة التي أطلق عليها واكتفوا بمعناه التحقيري الشتائمي فقط، فصاروا يستخدمونه للشتيمة، وللحط من شأن جماعات أخرى مسالمة وبسيطة لوصمها بالتخلف والرثاثة، مثل 'النَّوَر' و'القرباط'. وهو ما يعكس المخزون الاحتقاري الشديد، إذ أن كافة الجماعات السورية تنظر إلى هاتين الجماعتين على أنهم خارج السُّلم الاجتماعي. و'النَّور' جماعة من الرحل ينسبون أنفسهم إلى 'بني مرة' قوم 'جساس'، ينزلون في أطراف الحواضر، ويكسبون عيشهم من حفلات الغناء، وتقديم خدمات البهجة، والتبصير، ويتحدثون لغة خاصة [إضافة إلى العربية] ويُنسبون في المرويات الشفهية إلى بقايا الغجر. أما 'القرباط' الذين يتحدثون [إضافة إلى العربية] لغة أخرى وينسبهم بعض الباحثين إلى

جبال «كرابات» الأوروبية[193]، فهم جماعة من الرُّحَّل تكسب عيشها من خلال تقديم خدمات مهنية، مثل: إصلاح الأسنان وتبييض القدور وصناعة الغرابيل. ولأن الجماعات البشرية المجاورة للعشائر الزراعية تعرف اختلاف هاتين الجماعتين عن «الشَّوَايا»، فقد كانت تطلق عليهم، 'القرباط'، 'النور'، 'القرچ'، وتاليًا 'الغجر' مع تمييز بين 'القرباط' و'النور'، ولم تكن تنعتهم بـ عن «الشَّوَايا» مطلقًا.

بذلت محاولات كثيرة لتلطيف الحمولة الاحتقارية لهذا النعت بنسبته مرة إلى "تربية الشاة"، ومرة إلى "الشواء" دلالة على كرمهم، ولم تخرج كل المحاولات التطبيعية عن نسبة التسمية لهذين الجذرين، لكن لم تبذل أي محاولة بحثية جديَّة لمعرفة أصل التسمية. مع مطلع القرن الجديد وبدء انتشار شبكات التواصل، شاعت التسمية وأنشئت صفحات وحسابات ومجموعات على شبكات التواصل للسخرية من هذه الجماعة البشرية واستخدمت صورهم وأزياؤهم التقليدية وعاداتهم ولهجتهم التي لا تتقاطع مع أيٍّ من اللهجات السورية[194]، كدلالةٍ على التخلف. و كخيارٍ بدا وحيدًا أمام هذه الحملة التضليلية الاحتقارية، بدأ أعضاء من هذه الجماعة من الكتاب [من ضمنهم كاتبا هذا البحث] بالتطبيع مع المصطلح واستخدامه لنعت أنفسهم، في محاولة لنزع حمولته الاحتقارية وإرساء استخدامه المنزوع التحقير والازدراء، وبدأ الاحتجاج على استخداماته الاحتقارية، ولم يرد النعت قبل هذا التاريخ في أي كتابٍ معتبر سوى بين مزدوجتين «شَاوي» أو «شَوَايا» كتعريفٍ إضافي متحفظ عليه لنعت العشائر الزراعية في «الجزيرة» و «حوض الفرات»، لأنهم ما كانوا يقبلونه، وهذا ما يؤكده كل من 'وصفي زكريا' و'فون أوبنهايم'.

لكن الدراسات الرصينة التي تبحث في أصل المفردة، النعت الدال على جماعة بشرية، بقيت معدومة. كتبت مقالات عديدة من كتاب متفرقين عرضوا آراءهم حول أصل التسمية، وتم ترويج نظريات مختلفة لكنها في المجمل تحاول تلطيف الحمولة السلبية للنعت بإعادة جذرها إلى تربية "الشياه" و"الشواء" و"الكرم"، وأغلب هذه المقالات كتبت

[193] انظر للمزيد: علي الجباوي (2006).

[194] لهجة هذه العشائر الفراتية لم تكن مفهومة من بقية السوريين، ولا ترتبط بصلة قرابة مع أيٍّ من اللهجات السورية، وأكثر اللهجات قربًا لها هي لهجة جنوب العراق ولهجة أهل الأهواز، ولا تنبع المشكلة من قلب بعض الحروف العربية إلى أخرى [بعضها غير موجود فيها]، بل بغياب بعض الحروف العربية عن اللهجة الأصلية مثل القاف والضاد.

في القرن الحادي والعشرين الميلادي، والأعم بعد شيوع الإنترنت والنشر الإلكتروني. وتطرح هذه المقالات بالإضافة إلى رغبة تلطيف النعت، بعض التفسيرات التي لم نجد لها سندًا بحثيًّا ولا تأويلًا مقنعًا، كالقول إن الفرنسيين خلال استعمار سوريا أطلقوا هذا النعت على العشائر الزراعية في «الجزيرة» و «حوض الفرات»، بعد صداماتهم العنيفة معهم، ذكَّرهم هذا بمعاركهم الدامية مع "الشاويَّة" في الجزائر الذين يشتركون مع هذه العشائر في خاصيَّة الإكثار الكبير من أعداد الشاة التي يملكونها، فرسَّخوا تسمية «الشَّوَايا» لوصف هذه العشائر. وهذا القول يفتقد السند التاريخي كما أنه يخالف كل التدوينات العربية التي تؤكد بما لا يقبل الشك أن نعت «الشَّوَايا» موجود لوصف جماعة بشرية في القواميس العربية منذ القرن التاسع الميلادي، أي قبل الاستعمار الفرنسي بألف عام على الأقل. كما أن هذه العشائر وعلى الرغم من تربية الشاة من بعض هذه العشائر، والمتاجرة بها، فإنها لم تكن مهنتها يومًا، فقد كانت هذه الجماعات على الدوام تمتهن الفلاحة، ولا تشكل تربية الماشية نشاطًا رئيسيًّا في حياتها، بل إن العشائر التي امتهن بعض أفرادها تربية الماشية كانوا على علاقة وطيدة مع القبائل العربية التي تمتهن نشاط تربية الماشية وانتقل إليهم هذا النشاط بحكم الجوار، وبعضهم امتهنها حديثًا للمتاجرة وبالشراكة مع تجار حلب ويعود ذلك إلى النصف الثاني من القرن العشرين، وقد كان النعت شائعًا وفقًا للتدوينات العربية عنهم. يؤكد 'فون أوبنهايهم' أن الجماعات التي يطلق عليها زبيد «كانوا دائمًا مستقرين، وبقوا كذلك في قسمهم الأكبر» (سابق: 279). وحين يتحدث عن 'الجبور' التي هي إحدى العشائر الكبرى التي تنسب نفسها إلى 'زبيد' فإنه يؤكد نصًّا: «يقطن جبور دجلة على ضفتي النهر من مصب الزاب الكبير حتى مصب الزاب الصغير. وهم مستقرون وعازفون عن الحرب». وحتى بعد شيوع انتسابهم إلى 'زبيد'، فما زالت العشائر الزراعية في «الجزيرة» و «حوض الفرات» تطلق على جيرانها العرب 'البدو' تمييزًا لعشائرهم عن القبائل العربية المجاورة لهم، رغم انتسابهم إلى العرب، بل لا نكشف سرًّا إذا قلنا إن هذه العشائر الزراعية تشعر بتمايزها الحضاري عن البدو، ولا يستوي هذا دلاليًّا، في مسألة رفعة الأصل، إن كانت أصولهم تعود إلى البدو كما يتأول الباحثون وفقًا لآراء شخصية ينقصها السند التاريخي، فإذا كان الأصل واحدًا فلن يكون هناك معنى في التشاوف في النسب. وهذا ما سنجد تأكيده لدى الليدي 'آن بلنت' التي زارت المنطقة في عام 1878م ودونت رحلتها، إذ أنها مرت بديار 'العفادلة'

في طريقها من «حلب» إلى «دير الزور»، وذكرت أن فلاحي الفرات يحرثون الأرض بانتظام «ويصعب علينا اعتبار العفادلة من البدو لأنهم لا يغادرون ديارهم ويسكنون في مساكن ثابتة بين الأدغال، مجاورين النهر في غالب الأحيان»، وقد أكدت من خلال مشاهدتها العيانية في ذلك الحين أن العفادلة «لايملكون الغنم بل يربون البقر العادي وقطعان الجاموس ويعيشون على منتجاتها»، كما أنها أكدت افتراقهم عن حياة البدو، فهم لا يملكون خيامًا بدوية، بل إنها لم ترَ مثل بيوتهم في كل المنطقة، إذ أنهم يبنون الأكواخ من أغصان الطرفاء التي تنسج متشابكة وهي طرية وغضة، وتغطى الأكواخ بقطع من الخيام وقد «سُيِّج كل تجمع سكني بنوع من الجريد والوثل، وقد كانت بين هذه الأكواخ دروب تجعلها متاهة يصعب الدخول إليها أو الخروج منها، وتشكل هذه الأكواخ قرية غير منتظمة متصلة بشوارع وأمام كل منها حوالي نصف فدان من الأرض التي أزيلت عنها الأشجار» (1991: 90-91). وهو ما يطابق عمارة القباب الحرانية المعروفة بقباب خلايا النحل. ويذكر 'وصفي زكريا' عند ذكره عشائر "قضاء الرقة": «ينزل في هذا القضاء الواسع عشائر عديدة بعضها متحضر كثيرًا أو قليلا». وحين يتحدث عن 'البوشعبان' يقول نصًّا: «ومهما يكن فإن الأبي شعبان جمع من العشائر والفرق المتحضرة الريفية المستقرة في وادي الفرات»، ويضيف: «وهم يلقبون بشوايا الفرات والبليخ، بينما هم لا يرضون بهذا اللقب». وحين يذكر 'العفادلة'، التي يذكر 'المجادمة' ضمن عشائرها، يكتب عنها: «عشيرة كبيرة من الأبي شعبان، منصرفة إلى الزراعة، منازلها في الجزيرة على البليخ من الرقة في الجنوب إلى تل خنيز في الشمال»، أما حينما يذكر 'الولدة' التي هي جزء من 'البوشعبان'، نجده يؤكد: «وبينما يطلق لقب شوايا على الأعراب المتحضرين الساكنين في القرى والضياع في قضاء منبج وغيره مما هو في سقي الفرات، نجد الولدة لا ترضى أن يطلق عليها هذا اللقب، الذي يشتم منه الضعة والمسكنة»، ويضيف أن «شيوخهم يدَّعون أنهم من البوشعبان التي تنتسب إلى زبيد» (1983: 526، 586، 588).

إذن، لقد أثبت باحثون ورحالة تركوا أثرًا مدونًا عن العشائر الزراعية في مناطق استقرارها الجديدة، بأن هذه العشائر ليست بدوية متحولة إلى الزراعية، كما يفسر بعض من يكتبون عن المنطقة وأهلها دون دراية بتاريخ هذه العشائر أو معرفة أنماط عيشها، بل هي عشائر تمتهن الفلاحة ولا تربي الأغنام كمهنة أساسية، وعلاقة قلة قليلة من أبناء هذه العشائر بتربية الاغنام مستحدثة، وتطلق هذه العشائر على الجماعة التي تربي الأغنام منهم

«الكوچر" وهى كلمة تركية تعني «الرُّحَّل»، ويبدو أنه أطلق تمييزًا عن القبائل العربية المجاورة لهم الذين يطلق عليهم "البدو". كما أن إحالة نعت «الشَّوَايا» إلى «الشواء» كون هذه العشائر مشهورة بالكرم وشواء اللحم هو تفسير تلفيقي فهذه العشائر لا تشوي اللحم مطلقًا، بل تطبخه وتقدمه مع المرق والخبز كمناسف ثريد، حيث تفخر هذه العشائر بمقاس «الصينية» وحجمها وعدد الرجال الذين يحملونها وعدد الذبائح التي تتسع لها.

النقطة الثانية التي يثيرها كُتاب الآراء الذين يعتقدون أن التسمية محايدة وتتعلق بتربية الشاة، أن التسمية كانت متداولة في السجلات العثمانية لوصف جماعة بشرية. لكن بالعودة إلى السجلات العثمانية نجد أنها تشير إلى 'بني شاوي' في العراق وأطراف الجزيرة السفلى، إلا أن دلالته لا تنطبق على أيٍّ من العشائر قيد البحث، وقد أشارت هذه السجلات بوضوح إلى هذا الاسم في سياق فرمان السلطان العثماني 'عبد الحميد الأول' عام 1850 القاضي بتوطين العشائر القاطنة على الطريق الذي يصل «بغداد» بـ«الآستانة»، وعند العودة إلى تفصيلات الجماعات المنسوبة لـ'آل شاوي' في السجلات العثمانية نجد أنها تعود نسبًا إلى 'شاوي نصيف الشاهر'، الذي كان أحد شيوخ العبيد، وكان له دور في إخضاع المنطقة للسلطات العثمانية التي منحته لقب «بيگ»، وخلفه ابنه 'عبد الله الشاوي'، الذي تعاظم نفوذه في المنطقة إلا أن والي بغداد 'عمر باشا' أعدمه في جنوب العراق عام 1769م. علمًا أن 'فون أوبنهايم' يجعل كنية 'الشاوي' 'زاده' وهي كنية غير عربية كما هو واضح. على الرغم من أن العرب قديمًا كانت تطلق على أبنائها أسماءً غير مستحبة لتجنيبها الموت، خصوصًا عند العائلات التي يتوفى مواليدها صغارًا، وما زال في المنطقة أسماء، مثل: «حيوان»، و«جحش»، «جحيش»، بل هناك عشيرة معروفة، اسمها عشيرة 'الجحيش' وتنتسب إلى 'زبيد'.

وفقًا لهذا السياق يمكن أن نضيف الفروقات بين نظام القبائل العربية البدوية، حيث تقوم الرئاسة في القبيلة على أساس القوة كقيمة مركزية لمنظومتها القيمية مقابل قيمة العمل لدى العشائر الزراعية. ولا تنتقل السلطة خارج إطار التسلسل الوراثي إلا بالهزيمة العسكرية، بينما يتيح نظام المشيخة في النظام الزراعي الحراني انتقال المشيخة بين العائلات والأفراد دون حروب وقتال وببساطة، حيث الأصلح من أبناء العائلة يحتل موقع

الشيخ، وقد يبرز شخص آخر يسهر على خدمة أقاربه وجماعته من خارج العائلة التي تحوز اللقب فتؤول إليه مشيخة الجماعة. إذن فموقع الشيخ في التقاليد الزراعية الحرانية هو موقع يقوم على خدمة الجماعة، ذلك أن العشائر الحرانية كانت مسالمة ولم تتبنَ عقيدة الغزو والحرب والتوسع.

في الفقرة التالية سنتتبع نعت «شوايا» في القواميس العربية بالتسلسل التاريخي لورود النعت فيها وتطورات المعنى، وسنجد أنه مستخدمًا بالعربية منذ القرن التاسع الميلادي وهو ما ينفي كل التفسيرات السابقة التي تعيده إلى عصور حديثة، كما أن معانيه الدالة على جماعة تحقيرًا ما زالت مستخدمة بمعناها المعجمي الصحيح.

القواميس العربية وتفسير أصول «الشَّوَايا»

إذا كان الجذر العربي لنعت «شوايا» يقود إلى تربية الشاة والشواء والكرم كما هو شائع في التفسيرات ذات المسند المعجمي، فمن أين جاءت هذه الحمولة الاحتقارية للمفردة؟ فدلالة الشواء التي تقود إلى الكرم تحمل قيمًا إيجابية، وإذا كانت تربية الشاة تجلب كل هذا الاحتقار فلماذا لم تنعت بها الجماعات الأخرى التي اشتهرت بتربية الشياه إلى جانب الإبل كالقبائل العربية البدوية! إذن علينا العودة إلى معاجم العربية مرة أخرى، وسنتجاهل المعاني التي يقود إليها جذر المفردة 'شَوا، شَوى' الشائعة والمعروفة، وكذلك الربط القادم عرضًا دون تفسير مع الشاة عند 'ابن منظور': «والشَّاوي صاحبُ الشاءِ»، الذي يبدو أنه نقله عن إشارة جاءت في *جمهرة اللغة* الذي وضعه 'أبو بكر بن دريد' (ت. 933م)، وهذه الإشارة منقطعة وغير متواترة في القواميس أولًا، وثانيًا تعتبر بالنسبة إلى القواميس العربية [ورودٌ متأخر]، أما الأهم فهذا الربط لا يطلق على جماعة محددة بل على مهنة كما أنه لا يقدم تفسيرًا للحمولة الازدرائية للمفردة. إذ أن التراث الإسلامي العربي يفخر بشكلٍ مستمر بكون النبي 'محمد' كان راعيًا للأغنام، وبالتالي لا يستوي ربط المعنى السلبي التحقيري للمفردة بتربية ورعي الشاة.

في معجم *الجيم*، لـ'أبي عمرو إسحاق بن مِرار الشيباني' (728 -821م) والذي يعرف باسم آخر هو *كتاب الحروف في اللغة* أو *كتاب الحروف*، والذي يعتبر أقدم تصنيفات

المعاجم العربية، يرد في مادة (شوا): «قال البحراني: إذا اصفر السعف لليبوس فهو الشاوي. قد أشوى السَّعف، وهذه سعفة شاويةٌ. وقال: الشَّوى: رذالة الإبل». وقد يبدو مفيدًا أن نذكر أن 'الشيباني' من أصل أعجمي وأمه نبطية كما تذكر تراجم السير، جاور قبيلة 'شيبان' وانتسب إليهم.

معجم *كتاب الألفاظ* لـ'ابن السكيت يعقوب بن إسحاق' (802-858م) الذي يلي معجم *الجيم* تاريخًا لا نجد في 'باب الشواء' ما استخدمه 'الشيباني' واقتصر الأمر على "الشواء» ومعانيه ومشتقاته، ولا يرد فيه معنى 'رذالة الإبل'، أو ميل 'السعف لليبوس'. في *المنجد* الذي وضعه 'علي بن الحسن الهنائي' المشهور بـ'كراع النمل '، المتوفى حوالي (920م)، يرد في مادة 'شوى'، «أَشْوَى الرجُلُ: اقتنى رُذالَ المال. الشَّوَى: رُذال المال. الشُّوَاية والشَّوَاية والشِّوَاية والشَّوِيَّة من المال ج شَوَايَا: رديئهُ. أَشْوى الرجُلُ: أبقى من عشائه بقيَّةً. الشُّوَاية والشَّوَاية والشِّوَاية والشَّوِيَّة ج شَوَايَا: بقيَّة قوم أو مالٍ هلك. الشَّوايا، واحدتها شَاوِيَة سهل منبسطة في سفح جبل (عاميَّة)».

في ***لسان العرب***، لـ'ابن مَنْظُور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، ابن منظور الأنصاري الإفريقي' (1232-1311م)، والذي كتب عنه 'خير الدين الزركلي' (1893-1976م) في *الأعلام* (ص: 108) بأن 'ابن منظور' جمع فيه «فئه أمهات كتب اللغة، فكاد يغني عنها جميعا». فقد أورد في مادة (شوا): «والشَّوى: الهَيِّنُ من الأَمر. قال يحيى بن سعيد: الشَّوى هو الشيءُ اليَسيرُ الهَيِّن. والشُّوايَةُ والشِّوايَة: البَقِية من المالِ أَو القوم الهَلْكى. والشَّوِيَّةُ: بقيَّةُ قومٍ هَلَكوا، والجمع شَوايا؛ وقال: فهمْ شَرُّ الشَّوايا من ثُمودٍ».

أما 'الفيروز آبادي، أبو طاهر مجيد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي' المتوفى (1415م) الذي جاء بعد ابن منظور، في معجمه *القاموس المحيط* الذي يعتبر مع *لسان العرب* من أشهر معاجم اللغة فقد أورد في مادة (شَوَى): «شُوايَةُ وشَوايَةُ وشِوايَةُ: بَقيَّةُ قَوْمٍ أو مالٍ هَلَكَ، كالشَّوِيَّةِ، ج: شَوايا. شُوايَةُ وشَوايَةُ وشِوايَةُ من الإبِلِ والغَنَمِ: رَدِيُّها. أَشْوَى: أَبْقَى من عَشَائِهِ بَقِيَّةً، واقْتَنَى رُذالَ المالِ. أَشْوَى السَّعَفُ: اصْفَرَّ لليُبوسِ. سَعَفَةٌ شاوِيَّةٌ: يابِسَةٌ».

آخر القواميس العربية الجامعة *تاج العروس* أو *تاج العروس من جواهر القاموس* الذي جمعه 'مرتضى الزبيدي' (1732-1790)، اللغوي والمصنف والكاتب والشاعر والمؤرخ، علامة الحديث واللغة العربية والأنساب فقد أورد في مادة (شوي): «ومن المجازِ الشَّوَى، كالنَّوَى: الأَمْرُ الهَيِّنُ الحقيرُ. ومِن المجازِ: أَعطاهُ مِن الشَّوَى، وهو رُذالُ المالِ، الإِبِل والغَنَم وصِغارها. والشُّوايَةُ، مُثَلَّثَةً: بَقِيَّةُ قَوْمٍ أَو مالٍ هَلَكَ. وفي التَّهْذيب: الشُّوايَةُ البَقِيَّةُ مِن المالِ، أَو القَوْم الهَلْكَى. وهذه عن الجوهريِّ، الجمع: شَوَايَا، وهم بَقايا قَوْمٍ هَلَكوا، وأَنْشَدَ: فهمْ شَرُّ الشَّوايا من ثمُودٍ وعَوْفٌ شَرُّ مُنْتَعِلٍ وحافِي». وهذا ترديد لإشارة متواترة عن انتساب «الشَّوَايا» لأمم بائدة.

«والشُّوايَةُ من الإِبِلِ والغَنَم: رَدِيئُها ورذالُها. ويقالُ: تَعَشَّى فلانٌ وأَشْوَى: أَي أَبْقَى من عَشائِه بَقِيَّةً، نقلَهُ الجوهريُّ. وفي الأساسِ: فأَبْقى شَوًى منه، وهو مجازٌ. وأَشْوَى: اقْتَنَى رُذالَ المالِ. وأَشْوَى السَّعَفُ: إذا اصْفَرَّ لليُبوسِ كأَنَّه أَصابَهُ شيءٌ. وسَعَفَةٌ شاوِيَّةٌ، بتَشْديدِ الياءِ: أَي يابسَةٌ؛ فاعِلَةٌ بمعْنَى مَفْعولةٍ».

نتوقف هنا عند التسلسل التاريخي للقواميس وبدء توسع معاني المفردة لتصل معانيها المتداولة الحالية عند نعت العشائر الزراعية الجزراوية الفراتية بهذه الصفة.

وإذا ذهبنا إلى *تاريخ* 'ابن خلدون' (1332-1406م) نجده كتب في "المقدمة الثانية في كيفية وضع الأنساب في كتابنا لأهل الدول وغيرهم"، أن الشاوية: «لا يختصون بنسب واحد بعينه إلا بالعَرض ولذلك كان النسب في بعضهم مجهولًا عند الأكثر وفي بعضهم خفيًّا على الجمهور» (2001، 18)، ويضيف 'ابن خلدون' عنهم أنه: «ربما تكون هذه السمات والشعائر في أهل نسب آخر فيدعون باسم العرب إلا أنهم في الغالب يكونون أقرب إلى الأولين من غيرهم وهذا الانتقال لا يكون إلا في أزمنة متطاولة وأحقاب متداولة ولذلك يعرض في الأنساب ما يعرض من الجهل والخفاء» (2001، 18). وعلى الرغم من أن ابن خلدون يتحدث عن «الشاوية» في شمال إفريقيا إلا أن السياق نفسه سنجده ينطبق على الجماعة الزراعية التي يطلق عليها «الشَّوَايا» في «الجزيرة» و «حوض الفرات»، أي أننا نأخذ من 'ابن خلدون' مفهوم الانتساب وليس تحديده.

إذن، فالمعنى الذي تقدمه القواميس والمعاجم العربية التأسيسية بتسلسله التاريخي يعكس مسألتين: الأولى، أن المعنى التحقيري للمفردة والذي ما زال متداولًا حتى اليوم في نعت العشائر الزراعية في «الجزيرة» و «حوض الفرات»، دون سواها من الجماعات البشرية التي تتشارك معها أنماط العيش والمكان، هو معنى قديم يعود إلى بداية القرن التاسع للميلاد. الثانية، أن هناك تواترًا في القواميس بشكل صريح على أن «الشَّوَايا بقية قوم هلكوا». ولم ينفِ ذلك أيٌّ من المصنفين العرب المتعاقبين بل كان ذلك متداولًا في كل القواميس. من هنا نحن نريد أن نجادل بأن المفردة بحمولتها التحقيرية دخلت إلى العربية من السريانية بهذا المعنى ثم اندمجت مع تحقير إضافي في الثقافة العربية ناتج عن احتقار المهن، إضافة إلى الصراع الأزلي بين الفلاح والراعي منذ فجر التدوين السومري.

نعت «الشَّوَايا» واللغة السريانية

هناك إشارة إلى احتمال سريانية النعت، ذكرها الأب 'شربل جورج صاموئيل' (2004) في معرض نفيه لعروبة سريان الجزيرة[195] حيث ذكر أن الجدل ما زال قائمًا حول معنى كلمة «الشَّوَايا»، «فمنهم من ينسبها إلى أصل آرامي، انطلاقًا من الفعل 'شْوا' الذي يفيد الاعتدال والانبساط». لكن نفس الجذر القاموسي هذا تشتق منه اللغة السريانية معنى «الضعة وقلة الأهمية». فإذا عدنا إلى *المعجم السرياني-العربي*، الذي وضعه القسيس 'إيغوين مانَّا' Eugene Manna الذي عاش بين عامي 1867م و1928م، نجد أن مفردة «شَاوي» في هذا المعجم إضافة إلى الاعتدال والانبساط تفيد معنى "الرخص" أيضًا، «رخيص، كان رخيصًا». وهذا ما يرجح بوضوح الجذر السرياني للمفردة فـ *المنجد* ينص حرفيًّا: "واحدتها "شَاوِيَة": سهل منبسطة في سفح جبل (عاميَّة)". ونلاحظ أنه مكتوب بجانبها "عامية" وهذا تأكيد إضافي أن العامة استخدموها وهي قادمة من مصدر خارجي، ومن الواضح أنه من جوارهم السرياني. هناك إذن على الأقل اتصال بين جذر المفردة السرياني والعربي تورده القواميس. وبحسب التطور التدريجي للحمولة السلبية للمفردة باللغة العربية، ضمن سياق تصريف الفعل "شوى" بدت الدلالة السلبية التهوينية في

[195] لا يُدِخل هذا البحث الجدل حول عروبة أو عدم عروبة مسيحيي الجزيرة، وهم من خلفيات إثنية مختلفة!

المعنى العام للنعت تتحول إلى دلالة احتقارية عندما يطلق على جماعة هي "شوية" من «القوم الهلكى»، وهذا لا يتماشى مع المعاني الأخرى التي تحيل إلى "الشوي" و"الشياه" والتي تحيل بدورها إلى معنًى إيجابيٍّ يفيد الكرم. كما أن لفظ "شْويّة" بتسكين أوله هو مما لا تعهده العربية بوضعها المستقر الفصيح، لذلك نحن نفترض أنها دخلت إلى العربية بعد تحريك شينها بالفتح فأصبحت "شَويّة" وجمعها «شَوايا»، وألحقت بتصريفات الفعل "شَوى" | "شَوا" للتشابه الشكلي أولاً ولارتباط المعنى بأحد المعاني التي تقدمها القواميس العربية "السهل المنبسط"، فأضيف المعنى الذي يفيد "الضِّعة" و"الرخص" من السريانية، لكنه أضيف مصحوبًا بالدلالة على جماعة هم بقية قوم أقدمين. وإذا أخذنا الصراع اللاهوتي السرياني- الحرّاني بعين الاعتبار، فإننا نجد أن الحمولة السلبية للمفردة تطورت في المدونات العربية بعد الاطلاع على المدونات والروايات اللاهوتية المسيحية السريانية حول جيرانهم الحرانيين.

إذن، فنعت «شَاوي» الذي ولد مصحوبًا بحمولة سلبية في القواميس العربية في القرن الثامن الميلادي، واستخدم للدلالة على جماعات بشرية تحقيرًا وازدراءً، ما زال مستخدمًا بنفس المعنى ويطلق على عشائر زراعية تستوطن «الجزيرة» و «حوض الفرات» ويعود موطنها الأصلي إلى «حرَّان»، كما تفيد المرويات الشفهية المتواترة الموثقة لهذه للعشائر الزراعية. كما أن هذا النعت جاء من اللغة السريانية، أي أن استخدامه يعود إلى تاريخ يسبق وجوده في اللغة العربية، وبحسب التتبع الدلالي للقواميس العربية فإن تطور حمولة النعت السلبية التحقيرية المصحوبة بالدلالة على جماعة جاء مترافقًا مع الروايات المُختلقة عن الحرانيين من قِبَل الكتاب واللاهوتيين المسيحيين، وقد استمر هذا المعنى التحقيري بحَرْفيته حتى اليوم.

روايات العشائر الزراعية عن أنسابها

وفقًا للراوية الشائعة بين أفراد العشائر الزراعية الحرانية فإنهم ينتسبون إلى قبيلة 'زبيد' المذحجية اليمانية، رغم أن سردية هذا الانتساب حديثة التشكل، بإجماع كل من له علاقة بأنساب العشائر. إذ أن السردية تقول إنه في الثلث الأول من القرن العشرين وعلى وجه التحديد في عام 1935 ذهب 'المُلَّا صالح' [الحليبي] لزيارة ضريح جده الذي

يقع حاليًّا في العراق، فطلب منه 'محمد الهويدي' أن يمر بالنسَّابة 'جلود الصليبي' في قرية 'مركَدة' ويسأله عن نسب قبيلة 'البو شعبان' التي لم تكن تعرف عن نسبها شيئًا حتى تلك اللحظة، إلا أنهم أبناء 'شعبان بن معروف'[196]! باستثناء قدومهم من «نصيبين» إلى «مطب البوراشد» بجوار «الرقة»، في الربع الأول من القرن السادس عشر، والتي قدموا إليها في الأصل من «حرَّان» بعد اجتياح 'هولاكو' لها. إذ أكد 'الهويدي' لـ'ملا صالح' أن 'الصليبي' لديه كتب 'تقرا بالانساب'، وحين عاد الرجل قال لهم إن 'الصليبي' يقول: «إنكم من العبيد»، التي تعود إلى 'زبيد' اليمانية، فكانت تلك هي اللحظة الأولى لبناء السردية الشعبانية، التي تنسبهم إلى 'زبيد' التي تعود إلى 'قحطان' العربية والتي تعتبر أساس العرب العاربة.

'عبد الرزاق العباس' الذي ينتسب إلى فخذ 'الذياب' من 'العفادلة' الذين يعودون إلى 'البوشعبان' أحد كبرى العشائر الزراعية الحرانية، أعد شجرة نسب لتلك القبيلة وفقًا للسرديات الشفهية ووفقًا لما أتى به 'الملا صالح' من النسابة 'الصليبي'، حيث كان عضوًا في لجنة كتابة شجرة نسب العشيرة وتدقيقها بتكليف من الشيخ 'شلاش المجحم الهويدي' (1937-2013) شيخ 'العفادلة'، التي تعتبر مركزًا رئيسًا لمشيخة 'البوشعبان'، يقول 'العباس' إنه زار 'حميد الصليبي' ابن النسابة 'جلّود الصليبي' عام 2002 وسأله عن أصل الختم الذي صنعه والده لنفسه بصفته أمير 'زبيد'، الذي وجده 'العباس' على إحدى الوثائق التاريخية، وهو ما تنقضه عموم السرديات الشفهية المتوارثة وكذلك الوثائق التاريخية، كما استفسر عن الكتب والوثائق التي ورثها عن أبيه عن جده، التي أثبت من خلالها نسب 'البوشعبان' وغيرها من الجماعات مجهولة النسب. لكن الرجل أجاب بأنه لا يدري عن ختم الإمارة شيئًا ولم يكن لدى والده كتب أو وثائق أو أختام ليرثها أصلًا.

ويؤكد 'العباس' أن شجرة النسب التي جيء بها شفاهة من الصليبي، لاتتوافق مع الأشخاص التاريخيين في كلا السرديتين الشفهيتين لدى 'البوشعبان' و'العبيد' كل على حدة، فحين تم مقارنة الشجرة الشفهية التي تنسب إلى 'الصليبي' مع شجرة النسب التي أخذت تاليًا عن 'العبيد' تبين أنهما لا يتطابقان في عدد الأجداد وكذلك في أسمائهم.

[196] تستخدم هذه العشائر في مشافهاتها وترياتها عند الحديث عن شخص مجهول النسب بالقول: إنه "مْعَرُوفْ بن مْعَروفْ".

فعلى سبيل المثال، النسب الممتد من 'شعبان' المتوفى سنة 1516م كما هو مثبت على شاهد قبره في «نصيبين» ويعتبر الجد الأكبر لعشائر 'البوشعبان'، إلى 'عبيد الجبر' الجد الأكبر لقبائل 'العبيد' التي يعتبر 'البوشعبان' فرعًا منها، إضافة إلى عدم تطابق الأسماء، يوضح أن السردية المنسوبة إلى 'الصليبي' تربط 'شعبان' بـ'عبيد' بضعف عدد الأجداد عن سردية 'العبيد' عند ربط نفس الشخصين، وهذا يعني أن هناك اضطرابًا تاريخيًّا زمنيًّا بين السرديتين فيما يزيد على مئة وثلاثين عامًا وهو ما يضاعف الزمن التاريخي بنسبة مئة في المئة.

أما فيما يخص سردية القبائل المستوطنة في بلاد «بين النهرين» وتنسب نفسها إلى قبيلة 'زبيد'، والتي تتكون بشكل أساسي من: 'الجبور'، 'العبيد'، 'العقيدات' و'الدليم' فقد وجد النسابون الحاليون، أن هذه السردية لا تتوافق مع الوقائع والأشخاص التاريخيين في الفترة الممتدة من السلطان 'جبر بن مكتوم' الذي تنسب إليه عموم 'زبيد' في المنطقة، إلى 'عمرو بن معديكرب الزبيدي'[197](المتوفى 21هـ، يقابلها 641-642م) وتحتاج إلى تعديل بإضافة 13 جدًّا كحد أدنى، إذا اعتبرنا أن القرن فقط ثلاثة أجيال. وهذا ما تم فعله. وهكذا بقيت السردية الشفهية المنسوبة إلى 'الصليبي' تنقص ثلاثة عشر جدًّا لأن هذه الرواية كانت قبل اكتشاف الخلل الزمني التاريخي في السردية المتوارثة وإضافة الأجداد الجدد إليها.

يؤكد 'العباس' أن 'البوشعبان' تمسكت بداية بشجرة النسب الشفهية التي ذكرها 'الصليبي'، إلا أن الرواية الحديثة لـ'الجبور' و'العبيد' عن أنفسهم التي أضيف إليها الأجداد الثلاثة عشر اللازمين لتصحيح الخلل التاريخي، جعلت 'البوشعبان' بحاجة إلى تعديل شجرة الصليبي أيضًا الذي نسبهم إلى نفس الشجرة التي تعاني من اختلالات منهجية، تأريخية، فاكتشفوا عندها أنهم بحاجة إلى إنقاص 4 أجداد ما بين 'شعبان' و'عبيد' حتى

[197] عمرو بن معديكرب بن عبد الله بن عمرو بن عصم بن عمرو بن مُنبه (زبيد الأصغر) بن ربيعة بن سلمة بن مازن بن ربيعة بن مُنبه (زبيد الأكبر) بن صعب بن سعد العشيرة بن مالك بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان بن عابر (هود) بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح بن لمسك بن متوشلخ بن أخنوخ (إدريس) بن يرد بن مهلابيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم.
ويوجد خلاف بين الرواة العرب على نسبه وذلك بزيادة أو نقص بعض الأجداد كما هناك خلاف على أسماء بعض أجداده (الثنيان، 1994: 43-44).

تستقيم مع سردية 'الجبور' و"العبيد الجديدة"، وهذا ما قام به 'عبد الرزاق العباس' بنفسه بإشراف 'شلاش المجحم' شيخ 'العفادلة' كما يروي لنا 'العباس'.

أما عشيرة 'المجادمة'، وهي العشيرة التي تنسب نفسها من خلال رواياتها الشفهية إلى 'الجبور'، وتستقر في «وادي البليخ» في «خنيز»، إضافة لانتشارها في «ريف حلب» وتشترك مع 'البوشعبان'، في الجد المشترك بينهم وبين 'الجبور'، 'السلطان جبر' الذي تنسب نفسها من خلاله إلى 'زبيد'، وهو ما يفترض أنه جد مشترك ليس لهما فحسب بل للكثير من عشائر المنطقة التي تنتسب إلى 'زبيد'. لكن الرواية الشفهية الموثقة تقول إن أقدم أثر مسجل لهذه العشيرة هو قبور في ناحية 'الكرامة' تسمى «قبور المجادمة» القريبة من «مطب البوراشد»، وبالتالي فقد كانت هذه الجماعة ضمن مسار الرحلة الأخيرة لهذه العشائر من «نصيبين» إلى «مطب البوراشد». لكن هذه العشيرة لدى أفخاذها سرديات غير مستقرة عن انتسابها، وقد نسب بعض أفرادها من 'مجادمة حلب' أنفسهم أخيرًا بوثيقة نسب عبر عشيرة المكّادمة العراقية إلى 'علي بن أبي طالب' الخليفة الراشدي الرابع، لكن 'وصفي زكريا' نسبهم إلى 'العفادلة'، وكذلك فعل 'أوبنهايم' بذكر مناطقهم ضمن مناطق عشيرة العفادلة، بينما نسبهم موسيل إلى 'الولدة' وقد كانوا في تجاور و حلف دائم مع العفادلة وهو ما تسبب بنسبة الباحثين لهم لعشيرة العفادلة.

المصادر التاريخية عن أصول العشائر الزراعية

تشير المصادر الجغرافية منذ بدايات عهد التدوين العربي الإسلامي إلى مدينة «زبيد» اليمنية، التي سميت 'زبيد' باسم «وادي زبيد» لأنها في منتصفه، وكانت تسمى «الحُصَيْب». نشأت عن تجمع عدد من القرى السكنية لقبيلة 'الأشاعرة'، وقد ساعد وجود الوادي ووفرة المياه والي الخليفة 'المأمون' 'محمد بن عبد الله بن زياد الأموي' على تخطيط المدينة ذاتها بالقرب من "جامع الأشاعرة" في عام 819 ميلادية، وأصبحت عاصمة السلالة 'الزيادية' التي حكمت اليمن بين (819-1019م)، وتذكر مصادر أنها كانت عاصمة لحكم اليمن من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر. وصفها 'ابن بطوطة محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي' (1304-1377م) في *تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار* بأنها مدينة برية لا شطية، ويذكرها المؤرخ 'أبو الفداء، عماد الدين الملك'

(1273-1331م) بأنها: «في مستوى من الأرض، عن البحر أقل من يوم»، [أي أنها ترتفع عن مستوى سطح البحر بحوالي 100م]. وقال عنها 'الحميري، محمد بن عبد المنعم' (المتوفى 1495م) في *الروض المعطار في خبر الأقطار*: «مدينة باليمن بقرب الجند ومعاثر، تسير في صحراء ورمال حتى تنتهي إليها، وليس باليمن بعد صنعاء أكبر منها ولا أغنى أهلًا ولا أكثر خيرًا منها، وهي واسعة البساتين كثيرة المياه والفواكه والموز وغيره. والمسافرون إلى زبيد كثير، وبها مجتمع التجار من أرض الحجاز وأرض الحبشة وأرض مصر الصاعدون في مراكب جدة، وأهل الحبشة يجلبون رقيقهم إلى زبيد، وتخرج منها ضروب الأفاويه الهندية والمتاع الصيني وغيره، وهي على نهر صغير، ومنها إلى صنعاء مئة ميل واثنان وثلاثون ميلًا. اشتهرت زبيد بواديها الخصيب بزراعة الدخن والسمسم والحور والرومي المسمى الهند والقطن والفاكهة كالموز والعنب والرمان والليمون والتين والخضر، كالباميا والبندورة والزهور كالورد والياسمين والفل والكادي والنرجس والاهتمام بالنخيل الذي شجعته الدولة الرسولية» (1229-1454م).

اتسمت مدينة «زبيد» بأهمية كبيرة في العالم الإسلامي طوال قرون من الزمن حيث ازدهرت فيها الثقافة الإسلامية، ابتداءً بالصحابي 'أبو موسى الأشعري' [توفي حوالي 665م] الذي أسس فيها "مدرسة الأشاعرة" التي ازدهرت فيها إلى جانب المدارس التي تمثل المذاهب الإسلامية المختلفة، ويكنى بالنسب إلى المدينة أي 'الزبيدي' فقهاء دين ومفسرون وفقهاء لغة، في مختلف العصور.

إلى جانب مدينة «زبيد» تشير المصادر التاريخية القديمة منها والحديثة إلى تواتر ورود اسم 'قبيلة زبيد' التي تعرف على نطاق واسع بأنها من قبائل 'مذحج الكهلانية اليمانية القحطانية'، وعلمها البارز الشاعر 'عمرو بن معديكرب' الزبيدي. في الفقرات التالية بحثنا في نسب 'عمرو بن معديكرب' الزبيدي ونسب قبيلة 'زبيد' وفقًا للمصادر التاريخية.

البحث التاريخي عن نسب 'زبيد' قادنا إلى كتاب *منتخبات من أخبار اليمن. منتقاة من كتاب شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم*، لمؤلفه 'نشوان بن سعيد الحميري' (ت: 573 هـ .1177م)، وهو كتاب نفيس صنف فيه المؤلف قبائل اليمن بإعادة الاسم إلى جذره القاموسي في الفعل الثلاثي، ونجد "زبيد" في مادة "زبد" (1916: 45) ويذكر

انتساب 'عمرو بن معديكرب' الزبيدي إليها، لكنه لا يذكر استمرار نسبه، وهذا يتنافى مع شهرة 'أبي ثور' ومكانته بين العرب. ويشير الباحث 'عبد العزيز الثنيان' (1999: 55): «أما ثور فلم تشر المصادر [إلى] أنه ابن له ولكنها ذكرت أنها كنية لعمرو». 'مطاع الطرابيشي' (1985: 34) يؤكد ما ذهب إليه 'الثنيان' عن كنيته [عمرو بن معديكرب] 'أبو ثور': «وفي هذه الكنية دلالة على سموٍّ منزلته في قومه. قال أبو زيد: الثور السيد، وبه كُني عمرو بن معديكرب أبا ثور». بينما يذكر 'القالي، أبو علي إسماعيل القاسم البغدادي' (901-967م) في كتابه *ذيل الأمالي*: «حديث عمرو بن معديكرب مع حُبَّى وقتله بعلها وما وقع مع ابنه الخزز» الذي ينقله عن 'الأصمعي'[198] (150-152) تتعلق بعلاقته مع 'حُبَّى' التي رآها وأعجب بجمالها وعقلها فعرض نفسه عليها للزواج وحين أخبرته أنها متزوجة لحقها لبيتها فقتل زوجها وواقعها، فطلب منها عندما أراد أن ينصرف إن ولدت غلامًا تسميه 'خُزَزا' وإن ولدت جارية تسميها 'عِكرِشة'، وأعطاها علامة ومضى. وتروي الحكاية أنه بعد دهرٍ تقابل مع فتًى دعاه إلى المبارزة، فأجابه، فغلبه الفتى وصار على صدره ليذبحه، فسأله من أنت؟ فقال: أنا 'عمرو'، فَهَمَزَ الفتى عن صدره وقال: أنا ابنك 'الخُزز' وأعطاه العلامة، فأمره 'عمرو' أن يسير إلى صنعاء ولا يكون ببلدة هو بها، ففعل ذلك الغلام. إلا أن 'خُزز' ساد القوم الذي هو بين أظهرهم فاستغووه وأمروه أن يقاتل 'عمرًا' وشكوا إليه فعله بهم، فسار إلى أبيه بجمع من أهل «صنعاء»، فلما التقيا قتله 'عمرو'! ورثاه بقصيدة!

تنسب كتب الحديث النبوي حديثين إلى 'أُبيٍّ بن نافع بن معديكرب[199]'بنسب واضح في النص إلى 'عمرو بن معديكرب'، دون 'الزبيدي'، أي أن نسب رواية الحديث لا يُكنى بـ'الزبيدي'، يتوقف عند 'معديكرب'، لكن مع ذلك ذكره يختفي بعد ذلك في المصادر. يذكر لاحقًا، 'حمزة بن يوسف السهمي' (951-1036م) في كتابه: *سؤالات حمزة بن يوسف السهمي لـ الدّارقطني وغيره من المشايخ* (1984: 174) «وسألته عن إسحاق بن إبراهيم بن أبي نافع بن عمرو بن معديكرب أبو الحسن البغدادي؟ فقال: ذاك دجَّال». ولا يذكر

[198] عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع الباهلي (121 هـ- 216 هـ/ 740-831م) راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان.

[199] أحدهما يذكره العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر (2002) لسان الميزان، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية). (ص 394). الحديث الثاني لدى ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن الجزري (1160-1233م) أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق وتعليق محمد معوّض، عادل أحمد عبد الموجود، تقديم، محمد عبدالمنعم البري، عبد الفتاح أبو سنّة، جمعة طاهر النجار. (ص290.291).

نسب 'الزبيدي' في أيٍّ من الترجمات بعد 'عمرو بن معدي يكرب' الذي ينسب إليه 'أبي بن نافع'. ولنلاحظ أن نسب 'إسحاق بن إبراهيم' يعود إلى «بغداد» وليس إلى «زبيد» سواء كانت مدينة «زبيد» اليمنية أو قبيلة 'زبيد'، وقد يتم تأويل 'البغدادي' كنسبة خاصة بـ'إسحاق بن إبراهيم' لأنه سكنها. ويظهر هذا النسب مرة أخرى عند 'سبط بن الجوزي' (1186-1256م) في *ذيل مرآة الزمان في تاريخ الأعيان*، الذي صنفه 'قطب الدين موسى محمد اليونيني البعلبكي' المتوفى عام 1326م، في ترجمة 'محمد بن عمر بن يوسف بن يحيى بن عمر بن كامل بن يوسف بن يحيى بن قابس بن حابس بن عمرو بن معديكرب أبو عبد الله الزبيدي' المقدسي الأصل، الدمشقي الدار والمولد الشافعي الخطيب، المنعوت بالموفق. ويذكر أنه توفي ببيت الآبار، وهي كورة من «غوطة دمشق» [200] ويترجم 'ابن ناصر الدين الدمشقي' (1375-1438م) في *توضيح المشتبه* (1999: 320) لـ'أبو عبد الله محمد بن عمر بن يوسف بن يحيى بن عمر بن كامل بن يوسف بن يحيى بن قابس بن حابس بن مالك بن عمرو بن معديكرب الزبيدي ثم القابسي'، خطيب بيت الآبار، مات سنة إحدى وسبعين وست مئة. ومن الواضح من السياقين أنهما يشيران إلى الانتساب إلى المدينة، فالأول يذكر 'الزبيدي'، لكنه يقول إنه مقدسي الأصل، أي أنه سكن مدينة «زبيد» وتكنَّى بها مثل كثيرين، لكن أصله مقدسي. والثاني يؤكد 'الزبيدي' ثم 'القابسي'، و«قابس» مدينة بين «طرابلس» و«صفاقس» ثم «المهدية» على ساحل البحر[201]، والعطف هو مدينة لمدينة فلو كان بين كنية قبلية ومدينة لما احتاج ثم.

أما 'معديكرب' بأرسامه المختلفة، فهناك أسماء كثيرة متشابهة معه، منها ما يطابق الاسم كاملًا 'عمرو بن معديكرب'، مثل: 'عمرو بن معديكرب بن شرحبيل بن ينكف بن شمر' (ابن حائك، 2004: 289)، و'عمرو بن معديكرب بن بجير' (كريم، 1999: 182)، ومنها ما يطابق الاسم 'معديكرب'، ومنهم خمسة صحابة، 'معديكرب بن الحارث بن شرحبيل بن الحارث الكندي'، 'معديكرب بن رفاعة'، 'معديكرب بن شراحيل بن شيطان'، 'معديكرب بن قيس الكندي'، 'معديكرب الهمداني'، ذكرهم 'ابن حجر العسقلاني' (1371-

[200] انظر ياقوت الحموي، معجم البلدان: بيت الآبار.
[201] انظر ياقوت الحموي، معجم البلدان: قابس.

1449م) في مصنفه *الإصابة في تمييز الصحابة. وفي الأنساب المنقطعة* يورد المؤلف اثني عشر اسم علم مختلفة عن بعضها في كنيتها تعود إلى 'معد يكرب' (1999: 182-183).

هذا يعني أن ما يحاوله بعض الباحثين في نسب 'زبيد'، في تتبع أي اسم تعود كنيته لـ'معديكرب' واعتباره عائدًا لـ'عمرو بن معديكرب الزبيدي'، للدلالة على عدم انقطاع نسبه، هو عبارة عن خلط ممنهج تعوزه الدقة العلمية أحيانًا وتضليل متعمد أحيانًا أخرى، فوجود أي كنية تنتهي بـ'معديكرب' لا يعني أنها تعود لـ'عمرو بن معديكرب' الذي تؤكد جلُّ المصادر على انقطاع نسله، كما أن كثيرًا من العلماء والفقهاء قد تكنى بـ«زبيد» المدينة وهي ليست نسبًا، كما يحاول أن يثبت بعض المدافعين عن صحة نسب 'زبيد' الحالية إلى 'معديكرب الزبيدي'.

أما من ناحية نسب قبيلة 'زبيد' فسنختار النسب الذي أورده 'القلقشندي'، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد' (1355-1418م) في عمله *نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب*، ذلك أنه أخذ عن سابقيه وهو مرجع أساسي في الأنساب. يورد 'القلقشندي' عددًا غير قليل من الجماعات التي تنتسب إلى 'زبيد' في أماكن متفرقة من العالم، لكنه في مادة (الزاي مع الباء الموحدة)، يورد أربعة قبائل تنتسب إلى 'بني زبيد' نورد فقرته كاملة:

«بنو زبيد: بطن من تميم من العدنانية، وتميم قد مر نسبه عند ذكره في حرف التاء المثناة فوق. قال الشيخ أثير الدين أبو حيان في شرح التسهيل: والنسبة إليهم زباني بفتح الباء وألف بعدها.

بنو زبيد: بضم الزاي، بطن من سعد العشيرة من القحطانية، وجعل في العبر زبيدًا هو ابن سعد العشيرة لصلبه، وهم بنو منبه بن صعب ابن سعد العشيرة، وسعد العشيرة يأتي نسبه عند ذكره في حرف السين المهملة، ويعرف زبيد هؤلاء بزبيد الأكبر، وهو زبيد الحجاز. قال في مسالك الأبصار: وعليهم درك الحاج المصري من الصغر الى الجحفة ورابغ، وكان لزبيد هذا من الولد ربيعة، والحارث. قال في العبر: وهم حلفاء لآل ربيعة بالشام.

بنو زبيد بطن من زبيد الأكبر من سعد العشيرة من القحطانية، وهم بنو منبه الأصغر بن ربيعة بن سلمة بن مازن بن ربيعة بن منبه الأكبر وهو زبيد الأكبر المقدم ذكره، ويعرف زبيد هذا بزبيد الأصغر، ومن زبيد هؤلاء عمرو بن معديكرب، وعاصم بن الأسقع الشاعر.

بنو زبيد بطن من طي من القحطانية، وهم بنو زبيد بن معن بن عمرو بن عنين بن سلامان بن عمرو بن الغوث بن قطرة بن طي، وطي يأتي نسبه عند ذكره في حرف الطاء المهملة. قال ابن سعيد: وزبيد هؤلاء هم الذين ببرية سنجار من الجزيرة الفراتية.

بنو زبيد بطن من العرب بـ «غوطة دمشق» و «مرجتها»، ذكرهم في مسالك الأبصار ولم يبين من أي زبيد هم. قال: وإمرتهم في بني نوفل وارمهم[202] إلى نواب الشام، وليس فيهم إمرة ولكن عليهم شيوخ منهم، ثم قال: وتمتد ديارهم الى أم أوعال إلى الرويشدات، وعليهم الدرك، وحفظ الأطراف، وذكر أن بصرخد أيضًا فرقة من زبيد ولم يذكر إلى من مرجعهم».

ناهيك عن تعدد 'زبيد' وانتشارها واختلاف أنسابها في النص السابق، فهناك 'زبيد' قحطانية وأخرى عدنانية وأخرى بالتأكيد من 'قضاعة'، وهؤلاء أجداد العرب، فالنص يحيل بوضوح إلى 'زبيد' المعنية في بحثنا، التي تتفرع عن 'زبيد' الأصغر [مُنبه] بن ربيعة بن سلمة بن مازن بن ربيعة بن مُنبه [زبيد الأكبر] بن صعب بن سعد العشيرة. رغم أن 'القلقشندي' الذي نقل عن مصادر سابقة يذكر أن 'زبيد' التي في «الجزيرة الفراتية» هي بطن من 'طي' التي كانت تسكن «الجزيرة» منذ وقت طويل وما تزال قائمة حتى اليوم وترد في جداول عشائر 'طي' لدى كثير من الباحثين في العشائر ومنهم 'فون أوبنهايم'.

وفي سياق مقدمته لديوان 'عمرو بن معديكرب' الذي جمعه من المصادر التاريخية، وتعريفه بنسبه، يذكر 'هشام الطعان' (1970) أن «زبيد تجمع مِنَ الناس لا يتصلون بنسب واحد». أما 'أحمد عبد الرضا كريم' (1999: 170-171) في كتابه *الأنساب المنقطعة (دراسة موثقة)* فيشير إلى عشرة قبائل مختلفة تسمى 'بني زبيد'، لكنه يرى بعد أن يستعرض نسب 'بني زبيد' التي هي بطن من 'بني مازن' من 'سعد العشيرة المذحجي'، أن إلى هذه البطن من 'مذحج' ينسب الباحثون في الأنساب كل القبائل

[202] هكذا وردت في النص ولعله يقصد أمرتهم.

الزبيدية في العراق وغيرها من البلدان، ولقدمهم لا يمكن تأكيد النسب لتباعد زمنهم. ويؤكد أن كتب التاريخ لم تذكر لهذه القبيلة هجرة إلى العراق، كما أنه يشير إلى عدم وجود سلالة لـ'عمرو بن معديكرب الزبيدي' ولا إخوة.

لكن الحسم في مسألة النسب لـ'زبيد' يقدمه 'ابن حزم الأندلسي'، فهو يقسم في كتابه *جمهرة أنساب العرب* 'بني صعب بن سعد العشيرة المذحجي' إلى: 'أود'، و'مُنبه' الذي كُني بـ'زُبيد الأكبر'، لكنه بعد أن يتتبع سلالة 'أود' ويذكر بطونهم يقرر أنه «مضى بنو أود بن صعب بن سعد العشيرة». كما يتتبع أيضًا سلالة 'زبيد' التي ينسبُ إليها 'عمرو بن معديكرب الزبيدي' الذي كان صحابيًّا للنبي 'محمد'، وقيل إنه شارك في "القادسية" في عمر متقدم ومات عطشًا، بينما تذكر مصادر أخرى غير ذلك، ويتتبع أنساب أبناء 'زبيد' وهما 'الحارث بن زبيد' الذي قال إن نسله انقطع، و'ربيعة بن زبيد'، الذي ولد 'مازن' الذي صار بطنًا من 'زبيد'، ويتتبع نسب بطن 'مازن' ليقرر في النهاية بنصٍّ واضح: «مضى بنو زبيد بن سعد العشيرة. ومضى بنو سعد العشيرة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ». أي لم يبقَ منهم أحد.

ونحن لا نريد أن نتحول إلى مؤرخي أنساب، لكن من الواضح أن 'ثور' الذي تنتسب من خلاله قبائل 'العبيد' إلى 'زبيد' عبر 'معديكرب' هو مجرد كنية له أولًا، كما أن ابنه 'مالك' الذي ذكر عاش ومات في «تونس» سواء انقطع نسله أم لا، لكن 'ابن حزم' العارف بالأنساب يؤكد ذهاب كل «سعد العشيرة» نسبًا، على الرغم من أن اسم 'زبيد' كعشيرة ظل يطلق على جماعات متفرقة. ويذكر 'فون أوبنهايم' أنه «رغم تنوع الزبيد وانتشارهم الواسع، يصعب أن نعتبرهم قومًا واحدًا، لأن قبائلهم تفتقر إلى علاقات تشدها بعضها إلى بعض، وإلى موروثات ومحكيات مشتركة» (1934: 280).

إذن، وفقًا للسرديات وأشجار النسب المختلفة للقبائل الزراعية التي استوطنت «بين النهرين» ونسبت نفسها أخيرًا، أي في بدايات القرن العشرين إلى 'زبيد' اليمانية، هناك اضطراب تاريخي، زمني مقرًّا به، حيث تم تعديل أشجار النسب المختلفة لتلافي هذا الاضطراب على أساس منطقي زمني دون أي وثيقة تاريخية إطلاقًا، حيث كان يتم إضافة وحذف جزء من هذه السلسلة كلما اكتشفت ثغرة في السردية.

إضافة إلى كل هذا لا يوجد أي مصدر تاريخي يذكر لـ'زبيد' وجودًا في هذه المنطقة قبل خضوعها لحكم الدولة العثمانية. ولا تذكر هذه المصادر والسجلات أي تبدل في البنية الديموغرافية سواء من حيث الأعراق والإثنيات أو الجماعات والقبائل والعشائر، وما كان يحدث هو تنقل لنفس المكونات داخل المنطقة وجوارها القريب، حيث قدمت جماعات من عشائر 'عنزة' و'شمر' إلى هذه المنطقة لكن أقارب لهم كانوا في هذه الديار من قبل. ولا تذكر المصادر أن العرب والقبائل العربية الذين استوطنوا الجزيرة قبل الإسلام، وكذلك التي قدمت مع الجيوش الإسلامية للمنطقة كان من بينها 'زبيد' كجماعة. حيث يذكر 'فون أوبنهايم' (1934: 280) «يبدو أن حركة الهجرة الكبرى التي تلت غزوات الفتح، لم تشمل الزبيد أول الأمر». وحين يتحدث عن الهجرة الأولى لهم من موطنهم اليمني يذكر أنهم غادروا حوالي 900 ميلادية «بصحبة قبيلة 'حرب' نحو شمال مكة وبقيوا فيها حتى اليوم»، ويضيف: «لكن قسمًا من القبيلة بقي في مواضعه القديمة، إلى أن أُبعد في وقت لاحق نحو ساحل عسير». مؤكدًا أننا: «نجهل في أي تاريخ وعلى أي طريق بلغوا حوران ودمشق، واستقروا فيها، قبل أن يصل المنتمون إلى هذه الجماعة إلى الرحبة التي على الفرات في القرن الرابع عشر الميلادي، حيث بقي منهم في حوران حفنة صغيرة من قبائل الرعاة». وينقل 'فون أوبنهايم' تأكيد 'القلقشندي' أن من سبقوه لم يذكروا شيئًا عن أصل هذه المجموعة. ويرى أنهم تفرعوا في «بلاد الرافدين» إلى ست قبائل كبيرة، هي 'الوَلدة'، 'العفادلة'، 'السبخة'، التي يتشكل منها اتحاد 'البوشعبان'، و'الجبور' و'الدليم' و'العبيد'. وحتى هذه الهجرة وتاريخها يأخذها عن المؤرخ 'الحمداني' مهمندار الدولة الأيوبية والدولة المملوكية، الذي وضع كتابًا في الأنساب في القرن الثالث عشر ونقل عنه من جاء بعده، حيث تحدث عن هجرة 'حرب' وليس 'زبيد'، بيد أن وجود اتحاد بين 'حرب' و'زبيد' جعلت 'الحمداني' يفترض أن 'زبيد' هاجرت مع 'حرب' لأن 'الحمداني' عرَّف 'زبيد' باعتبارها عضوًا في اتحاد عشائر 'حرب'. ويرجح 'فون أوبنهايم' أن يكون 'البوشعبان' أولاد قبيلة 'الزبيد' الأقدم في بلاد الرافدين العليا أي «الجزيرة»، ويرجع تاريخهم في هذه المنطقة إلى القرن الرابع عشر الميلادي. لكن 'فون أوبنهايم' في عمله المرجعي وبعد أن ينسب 'زبيد' العراق، خاصة 'الجبور' و'الدليم' إلى 'زبيد' منطقة بلاد الرافدين العليا، حيث يجد أن علاقات السكان تؤكد إمكانية وقوع هجرة لجماعات سكانية، فإنه يؤكد أنه ليس لـ'زبيد' وجود في العراق أقدم من القرن السابع عشر الميلادي (سابق: 281).

أما في مجتمع البحث الذي يقتصر على 'البوشعبان': 'العبيد'، و'المجادمة'، 'الجبور'، فإن أول ذكر لـ'البوشعبان' كعشيرة في كتب الأنساب يرد لدى 'محمد بن حمد البسام التميمي النجدي' (1818م) في *الدرر المفاخر في أخبار العرب الأواخر* (2010: 370-371) حيث يذكر «آل بوشعبان خمس مئة سقمانهم ومايتين فرسانهم»، ويذكر بعد 'البوشعبان' مباشرة، «العفادلة والولدة عددهم سقمانًا ألفين وفرسانًا ألف ومايتان». بينما كان قد ذكر قبل ذلك 'زبيد' كعشيرة مستقلة. لنلاحظ أن 'البوشعبان' كما يوردها 'النجدي' هي جماعة صغيرة قياسًا بـ'العفادلة' و'الولدة' الذين يذكرهما منفصلتين لكن متحدتين، وهذا ما يمكن تأويله على أن الاتحاد تم لاحقًا بين 'العفادلة' و'الولدة' من جهة و'البوشعبان' الذين اعتبروا الجذر المشترك، وهو بالطبع لا يمكن أن يحدث دون وجود جذور مشتركة. وتقول الليدي 'بلنت' التي مر ذكرها ومرت بديار 'العفادلة' ووصفت طرق عيشهم أن: «العفادلة، قوم شجعان من قبيلة مغمورة اشتهروا في المنطقة باصطياد السباع». لا تذكر 'بلنت' شيئًا عن انتساب 'العفادلة' لـ'زبيد' في ذلك الوقت، وتحدثت عنها كعشيرة مستقلة.

'عباس العزاوي' صاحب *موسوعة عشائر العراق*، بعد أن يورد نسب 'البوشعبان' يذكر: «وأكد لي الشيخ حبيب الخيزران أنهم من 'زبيد' حينما كان حكمًا بين 'شمر' و'العكيدات'. اتصل برؤسائهم سنة 1939م» (1989: 163). وهذا يعني حداثة الانتساب أو على الأقل وقوعه موقع الشك لدى 'العزاوي'، ولا شك أن الشيخ 'الخيزران' يتلو رواية شفهية كانت قيد التداول تلت "الرواية الشعبانية" عن انتسابها لـ'زبيد'. ويضيف: و «هم عندنا في قلة». بينما 'وصفي زكريا' يورد في *عشائر الشام*: و «يقال عن نسب شعبان المذكور هو ابن معروف بن عبيد بن جبير بن مكتوم بن لهيب بن صهيب بن عمران بن كرم بن عكرمة بن عمر بن عبد الله بن عمر بن عكرمة بن عمرو بن معديكرب الزبيدي»، لكنه يضيف: «وهناك من يقول إن ليس للبوشعبان جد مشترك ولا وشيجة قربى»، ويستدل على ذلك بتفرقهم بعضهم عن بعض ومعيشة كل فريق منهم واستقلاله لوحده (587-588). أما 'الجبور'، الذين ينتسب إليهم 'المجادمة' فيقول عنهم 'العزاوي' (1989: 98): «واتصالات الأنساب في عشائر الجبور صعبة. فلم نجد غير المسموع، ولم نعثر في كتب التأريخ ما يعين تأريخ اشتقاقها من زبيد إلا أنه متواتر، وكذا ما نجم منها. فالعشيرة كبيرة، تفرقت وزاد تشعبها مما دعا أن لا يركن إلى المسموع إلا باحتراس».

وعلى الرغم من أن 'البوشعبان' ينسبون أنفسهم إلى 'زبيد' عبر 'العبيد'، فإن 'فون أوبنهايم' الذي يتحدث العربية وجاء كتابه الموسوعة *//البدو* بعد زيارات ميدانية واستقرار في المنطقة من نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، لم يورد 'البوشعبان' ضمن 'العبيد' بل أوردها في جدول مستقل، واعتبره اتحاد عشائر غير ثابت، وأكد أن 'البوشعبان' يعتبرون أنفسهم 'زبيد' لكنهم لا يمتلكون معطيات دقيقة حول نسبهم. ويضيف أن 'العفادلة' يروون أشياء عجيبة عن سلطة وصِيتِ شيخهم 'محمد الذياب': «لكن شيخهم مصطفى حجي محمد الذي زاره إليوت 1820م، كان صعلوكًا فقيرًا». أما 'المجادمة' الذين لا يردون في جداول 'فون أوبنهايم' حول عشائر 'الجبور'، فهو يذكرهم عند الحديث عن جدول 'العفادلة' على الرغم من عدم إيرادها فيه، فهو يذكر أن 'تيرييه'[203] ذكرهم في جدول 'العفادلة'، تحت اسم عشيرة 'المجدم' لكنه يضيف: «لا بد أن تكون هي ذاتها عشيرة المجادمة الواردة عند موزيل تحت الولدة»[204] (2007: 325، 320). وعلى الرغم من عدم وجود 'المجادمة' في جدول 'فون أوبنهايم' فهو ينسبهم ضمنًا إلى 'العفادلة' عندما يحدد منطقة انتشار 'العفادلة' على «البليخ» حتى 'حمَّام التركمان' ويشمل 'خنيز' التي تقطنها 'المجادمة' على «البليخ» التي يذكرها بالاسم. ويذكر 'وصفي زكريا' عشيرة 'المجادمة' ضمن عشائر 'العفادلة'، بينما ينسب 'مجادمة حلب' إلى عشيرة 'بني سعيد'. ومن الواضح أن 'موسيل' يتحدث عن 'مجادمة حلب' الذين على اتصال مع مناطق انتشار 'الولدة'. ورغم انتساب 'المجادمة' إلى 'الجبور'، وهو انتساب لا يعرف تاريخه على وجه الدقة، إلا أنه ربما يعود إلى الفترة ذاتها التي نسبت فيها 'العفادلة' نفسها إلى 'العبيد'. إن نسبة الباحثين عشائر 'المجادمة' إلى 'العفادلة' له ما يبرره تاريخيًّا، فعلى الرغم من أن 'المجادمة' ينتسبون إلى 'الجبور' فإنهم تاريخيًّا وحتى الآن يعتبرون جزءًا من تحالف عشائر 'العفادلة'. أما 'مجادمة حلب' فيبدو أنهم ذكروا مع جيرانهم فوردوا ضمن جداولهم.

[203] الكابتن الفرنسي بيير تيرّييه تيرييه، Lieutenant Pierre Terrier، كان حاكم الجزيرة خلال فترة الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان، له كتاب عن القبائل البدوية ونصف البدوية في دول المشرق الواقعة تحت الانتداب الفرنسي وكتاب آخر عن القبائل العربية في سوريا.

[204] موزيل: الوا موسيل (1868- 1944م) Alois Musil الذي خالط القبائل البدوية والعشائر الزراعية حيث خالط البدو من سنة 1908م إلى سنة 1914 وكتب عنها كتاب "الفرات الأوسط رحلة تاريخية ودراسات تاريخية".

هذا يجعل السرديات الشفهية عن نسب هذه العشائر لنفسها غير تاريخية، ولا يوجد أي وثيقة أو سند يدعمها، علمًا أن هناك عشرات السرديات المختلفة فيما بينها في العدد والأسماء والنسب وصولًا إلى آخر السرديات التي يتبناها الشيخ 'كهلان السمرمد العبيدي' في كتابه: *قبيلة العبيد حاضر مشرق وماض مجيد*، حيث ينفي فيها انتساب 'العبيد'، إلى 'زبيد' وينسبها بشكل كلّي إلى 'قضاعة'! المختلف على نسبها والتي يعتبرها البعض 'عدنانية' والآخر 'قحطانية' بينما يعتبرها البعض فرعًا من العرب قائمًا بذاته، مستقلًّا عن 'قحطان' و'عدنان'، لكنه ينسبها إلى 'حمير بن سبأ'.

إذن، نحن بدايةً كنا أمام اختفاء جماعة زراعية يطلق عليها «النَّبَط» هي «الجماعة الحرانية» وظهور جماعات زراعية أخرى بنفس المناطق يطلق عليها «الشَّوَايا» و الجماعتين يتشاركان الصفات، ومناطق الانتشار الجغرافي، والمهنة والنظرة الاجتماعية الدونية من الجوار. إذ اختفت الجماعة الحرانية في القرن الثالث عشر وبدأت تظهر الجماعات الزبيدية في القرن الرابع عشر والجماعتان من بقايا قوم قدماء وسكان الأرض الأوائل وبقايا قوم هلكوا، كما أنهما يتشاركان مهنة الفلاحة وعقائدها. فالمصادر التاريخية تؤكد أن الجماعة الحرانية التي ظلت متمايزة عن جوارها حتى هُجِّرت من«حرَّان» بفعل الغزو المغولي، انتشرت في مناطق «نصيبين» و«ماردين» و «الموصل»، وبعد اختفاء هذه الجماعة وانقطاع ذكرها تظهر في نفس الانتشار جماعات تنسب نفسها إلى العرب عبر 'زبيد'. حيث تقول "الأسطورة"، كما يسميها 'فون أوبنهايم': إن قبيلة 'زبيد' في المنطقة التي تتشكل من عشائر 'الجبور' و'الدليم' و'العبيد' تنحدر من ثلاثة إخوة أسلاف هم 'جبر' و'ثامر' و'عبيد' أبناء 'عمرو بن معديكرب الزُّبَيدي'، 'جبُر' جد 'الجبور'، و'ثامُر' جد 'الدليم'، و'عُبَيد' جد 'العبيد' هاجروا من 'اليمن' إلى 'نجد' فالصحراء السورية، وإن أخلافهم انتقلوا من هناك إلى «الفرات» لكن المصادر الموثوقة، وبغض النظر عن تأكيد مصادر تاريخية انقطاع نسب 'معديكرب الزبيدي'، تؤكد أنها لم يكن لها وجود في «الجزيرة» و «حوض الفرات»، لا قبل الفترة التي سميت الفتح الإسلامي ولا خلاله ولا بعده. بل ويحار الباحثون في تفسير ظهور قبيلة 'زبيد' في هذه المنطقة. في الفقرة التالية سنقدم نظريتنا التي تفسر ظهور الجماعات أو الجماعة 'الزبيدية' بعد اختفاء الجماعة 'الحرانية'.

تحول الحرانيين «النَّبَطُ» إلى «الشَّوَايا»

إن تحديد «الشَّوَايا» كجماعة، الذي تورده القواميس العربية يخلق إشكالية بحثية، لأن المعنى التحقيري الدال على جماعة موجود، دون وجود الجماعة نفسها، ففي الوقت الذي تشير فيه القواميس العربية إلى جماعة محددة باسم «الشَّوَايا» وتحدد أنهم «بقايا قوم هلكوا» منذ القرن التاسع الميلادي، لا توجد آثار تدوينية عن هذه الجماعة، ولا يوجد تحديد عرقي ولا ديني لهم، ولا تحديد جغرافية عيشهم. وبالمقابل هناك تدوينات وافرة عن جماعة "النبط الكسدانيين" التي كانت «حرَّان» أرضهم على ما تذكر مصادر متعددة منها 'ابن كثير' حينما يتحدث عن هجرة 'إبراهيم': «فأقاموا بحران وهي أرض الكشدانيين في ذلك الزمان، وكذلك أرض الجزيرة والشام أيضًا»، وهي الجماعة التي يؤكد 'ابن وحشية' من داخلها أن حالها انحدر في زمانه وتحولت إلى جماعة منقطعة الصلة عن أسلافها الذين كان لهم فضل على الدنيا، وقد كانوا جماعة من الفلاحين، فيهم نخبة من العلماء لم تعد تمثلهم منذ القرن العاشر الميلادي.

إن الهجوم الديني على الجماعة الحرانية، وهي جماعة صغيرة وعنيدة، بقيت محافظة على معتقداتها، ورفضت كل الأديان القادمة للمنطقة، بدأ في الكتب اليهودية المقدسة حيث تم تجريم ما أسموه عبادة الكواكب، ونجد آثاره التصعيدية التشويهية في الفترة المسيحية، بينما العهد الإسلامي بدأت الضغوط على هذه الجماعة تتزايد مع بدء التدوين ونقل المصادر العربية عن مُوفِّري المعلومات المسيحيين أو كتبهم، وإثارة الجدل حول عقائدهم، وصلت حد تكفيرهم كما فعلت المسيحية، و تراكمت حولهم روايات إنشائية عن طقوس الحرانيين وممارساتهم الحياتية، أغلبها تعوزه الدقة، وبعضها لا ينقصها رغبة التجني، وكثير منها يشكل أرضية أساسية لتحريض السلطات الإسلامية على إبادة هذه الجماعة كما يرى 'سيغال' وكذلك 'جورج طرابيشي' كما مر معنا. هذا فجَّر مبحثًا فقهيًّا إسلاميًّا يتعلق بعلاقة الإسلام بهم، والذي تراوح بين التسامح وبين الضغط عليهم بتهديدهم بإخراجهم من دائرة الحماية عبر الجزية، وهو ما فاقم الضغط الديني عليهم. وإذا كان اليهود والمسيحيون حصلوا على صكوك تشريعية إسلامية لأسس العلاقة بين الطرفين، فالجماعة الحرانية أرست علاقتها مع السلطة الحاكمة واكتسبت الحماية على أساس تفوقها العلمي وحاجة الإمبراطورية الإسلامية إلى خدمات العلم والزراعة في فترة

بحثها عن الازدهار، وكان الحرانيون علماء في كل شيء تقريبًا: الفلاحة، الفلك، الطب، المهن، إضافة إلى الترجمة التي كانت أساسية في الإمبراطورية التي أضحت مترامية الأطراف، حيث كانوا يجيدون كل لغات المنطقة، بل برعوا فيها، من اللغات القديمة إلى العربية، وتَدِينُ الثقافة العربية لسلسلة من أعلامهم الذين أغنوها في كل فروع العلوم بالتأليف والترجمات. لكن هذه العلاقة المميزة مع الحكام المسلمين، قادت إلى مضاعفة الضغينة ضدهم من جوارهم واستمر سيل المرويات والتصنيفات والصفات التي تحط من قدر الجماعة الحرانية وتحرض عليهم. سواء من حيث أصلهم «النَّبَطي» أو عقائدهم 'الصابئية' بكل معانيها السريانية والعربية.

قبل أن نأتي إلى المآل الحرَّاني، لنتوقف عند نقطة غير واضحة في الصراع السرياني-الحراني، إذ أن مجمل المصادر تشير إلى أن 'هولاكو' لم يقتل أهل «حرَّان» بعد الاستيلاء على مدينتهم، لكنها تشير إلى تدمير معبد الإله القمر في «حرَّان» في ذلك العصر، لكن المصادر التاريخية لا تتوقف عند مصير الجماعة، كما أن الباحثين المختصين بالدراسات الحرانية لا يتوقفون عند مصير الجماعة الحرانية بعد غزو 'هولاكو' لمدينتهم وتشريدهم، إذ يسدل الستار على تاريخ الحرانيين الذين ما زالوا يشغلون الباحثين.

مرَّ معنا في سياق هذا البحث أن والدة 'هولاكو' كانت نسطورية، وكذلك زوجته، وكذلك ما ذكره 'ابن العبري' عن حُزن جميع المسيحيين في العالم على وفاة "ملك الملوك"، بمن فيهم المسيحيون السريان، بل إن الباحث 'عزيز عطية' وفي إطار حديثه عن التاريخ السرياني يؤكد ذلك، ويرى أن «طور عابدين» ازدهرت في ظل حكم 'هولاكو' ويعزو ذلك إلى فضل زوجته النسطورية، ويعزو نكبة «طور عابدين» إلى تحول التتار إلى الإسلام. إن موافقتنا للكاتب على الأثر الإيجابي الذي تركته فترة حكم 'هولاكو' وورثته، على السريان، تأتي من قراءة الأدبيات السريانية التي تطلق على تلك الفترة "النهضة السريانية"، فوفقًا للمصادر التاريخية الثابتة، تحول «طور عابدين» خلال تلك الفترة إلى مقرٍّ لأهم الأديار في العالم المسيحي، بينما «سكان طور عابدين القدماء، كبقية الأمم الشرقية، كانوا وثنيين يعبدون الأصنام، وقد أُقيم دير مار شموئيل في قرتمين على أنقاض هيكل قديم للأصنام» (برصوم، 1963). سيصبح من السهل توقع المآل الذي حلَّ بالجماعة الحرانية التي صار واضحًا لنا العداء المسيحي لها منذ تشكل المسيحية، وكذلك تأكيد باحثين أن المصادر

السريانية خلال الفترة الإسلامية لاحقت الحرانيين بحملة تضليلية مستمرة تستهدف استعداء السلطات الحاكمة عليهم. وإذا كان السريان في ذلك الوقت تغاضوا، أو لم يترجموا مدوناتهم السلبية عن الإسلام لأنه كان دين الدولة الحاكمة، التي شهدت في ظلها الكنائس السريانية نموًّا مطردًا، فقد نشروا ما يستطيعون ضد الحرانيين الذين حرسوا مدينتهم المباركة «حرَّان» من "ضلال الناصرة". فـ'ابن النديم' يذكر في نصٍّ واضح عن أحد أعيان الحرانيَّة: «ثم يخطب خطبة لهم يدعو فيها لجماعتهم بالبقاء وكثرة النسل والإمكان والعلو على جميع الأمم وبِرَدِّ دولتهم وأيام ملكهم إليهم وبخراب مسجد الجامع بحران وكنيسة الروم والسوق المعروفة بسوق النساء لأن هذه المواضع كانت فيها أصنامهم فقلعها ملوك الروم لما تنصروا». وبغض النظر فيما إذا كان هذا نصًّا لتحريض السلطات الإسلامية عليهم أم أنه يعكس بعض الحقائق فإنه يؤكد هذا العداء المستحكم.

إذا كان هذا قد حدث في ظل الدولة الإسلامية، التي لم يكن السُّريان مؤثِّرين في صناعة قراراتها التي تخص تعاملها مع الجماعات الأخرى، فماذا يمكن أن يحدث عندما تكون زوجة 'هولاكو' النسطورية التي رافقته في غزواته تتجول في «حرَّان» تلك البقعة الوثنية، المهزومة، التي يفتخر أهلها بأنهم لم يؤمنوا بالمسيح، وتستحضر التاريخ المثقل بالكراهية ضد الحرانيين!

إذن، وبغض النظر عن تأخر أو عدم تأخر إجلاء أهل «حرَّان»، وبغض النظر عن التاريخ الدقيق لإجلائهم، فإنه وفقًا للسياق التاريخي بعد احتلال 'هولاكو' لـ«حرَّان» صار الحرانيون تحت سيطرة جيرانهم السريان النسطوريين! وصار جائزًا نسبة أسباب النكبة الحرانية الأخيرة إلى علاقتهم العدائية مع جوارهم المسيحي، وبالتحديد إلى زوجة 'هولاكو' النسطورية التي ينسب إليها السريان الفضل في نهضتهم. فلا يمكن تخيل هدم معبد الإله «سين» في «حرَّان» من 'هولاكو'، الذي كان مسيحيًّا أيضًا بتأثير زوجته دون أن يتعمَّد، دون نسبة ذلك إلى العداء الديني، خصوصًا وأنه لم يعد معبدًا ذائع الصيت منذ زمن طويل سبق هذا الغزو، كما كان في الفترة الهيلينية والرومانية وحتى بداية الإسلامية. لا يمكن لـ'هولاكو' أن يتذكر معبد الإله «سين» ويهدمه دون الجذر اللاهوتي المسيحي من العداء للحرانيين.

استخلاصًا مما سبق، من الواضح أن الجماعة الحرانية المسالمة بالأصل، صارت مفككة دون كيان جامع ينظمها، بعد تدمير عاصمتهم، مما أدى إلى زيادة استضعافها من الجماعات المجاورة لها، التي حقرتها أصلًا بوصفها "جماعة فلاحية"، "نبطية"، وكفرتها دينيًّا بوصف عبادة الإله «سين» بأنها عبادة الكواكب والأصنام كما أشاع اللاهوت اليهودي المسيحي، وعاشت في منطقة الالتباس في ظل الحكم الإسلامي التي اعتبرتهم حنفاء أو صابئة موحدين.

إن المحنة التي واجهها الحرانيون بعد غزو 'هولاكو' ربما لم يواجهوها في تاريخهم، فقد انتصرت المسيحية عليهم أخيرًا. على التحديد مسيحية جوارهم المسيحي السرياني بشكل نهائي، ولم يعد أمامهم غير الدخول في المسيحية أو الاحتماء بالعرب المسلمين الذين كانوا عصبة كثيرة في تلك المنطقة وهذا ما فعله الحرانيون. ففي فترة الحروب الصليبية التي سبقت غزو المغول يذكر الباحث التركي 'سيانسي غوندوز' (1994) أن الشعب الحرّاني إجمالًا حافظ على تعاضده مع المسلمين، في حين دعم الرهاويين الصليبيين. وفي ذلك الوقت حاول الحكّام الرهاويون المسيحيون بصورة مستمرَّة أن يحكموا حرّان.

ويمكن الزعم أن الحرانيين الذين عاشوا فترة تيه بعد غزو 'هولاكو'، كادوا أن ينقرضوا كجماعة هذه المرة، لكن نجاتهم بأرواحهم كان ثمنها فقدان ملامحهم كجماعة. إذ أن فترة التيه الحرّاني، التي بدأت بعد تدمير «حرَّان» ومعبد الإله «سين» واستمرت مفاعيلها حتى بدايات القرن العشرين، وعيشهم بجوار القبائل العربية والكردية المسلمة لفترة طويلة، أمَّن لهم الحماية لكنه أفقدهم هويتهم التي أعطتهم خصوصيتهم العقائدية والثقافية لقرون طويلة. إضافة إلى ذلك فقد انتشرت الأمية المطلقة بكل اللغات بعد غزو 'هولاكو'، ومع تقادم الزمن لم يبقَ من علوم الحرانيين سوى الفلاحة المتوارثة شفاهةً وممارسةً، ولم يتبقَ من عقائدهم سوى تلك المرتبطة بها. فهم قبل ما يقارب قرون من غزو 'هولاكو' كانت علومهم قد انطفأت كما يذكر 'ابن وحشية الحراني' في مقدمته لكتاب *الفلاحة النبطية* وصاروا مثلبة، لذلك أراد إحياء ذكر قومه بترجمة علومهم وإثبات فضلهم على سائر الأمم، لتتوقف الناس عن ثلب النبط. كانوا مستمرين كجماعة ينعتون «النَّبَط الكسدانيين» أصلًا تارة وبالصوبا والحنفو، أو «الصابئة الحرَّانية» معتقدًا تارة أخرى، بكل

ما تحمله هذه النعوت والتحديدات من الذم والحط من شأن هذه الجماعة. النخبة الحرانية مدركة للوضع الذي آلت إليه الجماعة حتى عندما كانت هذه النخبة تحظى بالتقدير والأهمية في البلاط العباسي. و'المسعودي' في *مروج الذهب* في بداية تصنيفه، يؤكد على دور هذه النخبة من خلال نقده لما كتبه 'سنان بن ثابت' الذي «خرج إلى أخبار يزعم أنها صحت عنده ولم يشاهدها، ووصل ذلك بأخبار 'المعتضد بالله'، وذكر صحبته إياه، وأيامه السالفة معه، ثم تَرَقَّى إلى خليفة خليفة في التصنيف». قبله 'ثابت بن قرة' الحراني، يذكر أنَّ الكثير من قومه انقادوا إلى الضلال خوفًا من العذاب. أما آباؤهم فقد احتملوا ما احتملوا بعونه تعالى ونجوا ببسالة. ويفتخر بقومه الذين أفعموا الدنيا أعمالاً صالحة وحكيمة هي دعامة الفضيلة. فلولا علوم قومه لأمست الدنيا قفراءَ فارغة متقلبة في العوز. وهو بهذا يرد على الذين يحطون من شأن جماعته. بينما حفيده هليّل الصابي المتوفى في نهاية القرن العاشر الميلادي، إذ يذكر في *ديوان رسائله*، ما يدلُّ على بقائه على دينه، وتَواصله مع أبناء جماعته في «حرَّان»، الذين أطلق عليهم "أهل الإيمان"، فإنه عبَّر عن ضعف هذه الجماعة في إحدى رسائله معزيًا بعض أبنائها بقوله: «قد جعلنا الله، معشر أهل الإيمان به، على ثقة... وأضاف:.. لأننا أهل شريعة قد ضاقت حلقتها، وخمدت جمرتها». (الثامري، 2018: 7).

من المؤكد تاريخيًّا تنصُّر بعض الحرانيين أيضًا، خلال الفترة التي تنصَّر فيها جيرانهم من شعوب بلاد «بين النهرين»، لكن الصراع العقائدي مع المسيحية الذي انتهى بانتصارها بعد غزو 'هولاكو' «حرَّان»، وقبل ذلك خوضها القتال مع المسلمين في الحروب الصليبية خلافًا لجوارهم الرهاوي السرياني. وبعد تدمير «حرَّان» تشردت الصُبّة الحرانيّة الشاويّة النبطية إلى «نصيبين» و«ماردين» و «الموصل»،[205] وربما مناطق أخرى، وكان بعضهم في «الرقة»، حيث المسلمون من القبائل العربية والكردية التي بجوارهم. وعلينا أن نعيد التذكير هنا بأن شخصيات حرانية لها وزن اجتماعي كانت قد دخلت الإسلام في عصور سالفة، مما يعني أن للحرانيين أقارب صاروا مسلمين دخلوا الإسلام طواعية، فمن الثابت تاريخيًّا دخول بعض الحرانيين الإسلام، حدث ذلك سواء صدقنا رواية 'ابن يوشع' عن دخول بعضهم الإسلام قبل انتحالهم دين الصابئة أو لم نصدقها، وذلك ثابت من

[205] انظر: ابن شداد، عز الدين محمد بن علي بن إبراهيم (المتوفى: 684هـ) (1991) الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام و الجزيرة. الجزء الأول، القسم الأول.

خلال ملاحظة تبدل الأسماء إلى عربية في سلالات أجداد بعض الحرانيين ممن تذكرهم المصادر التاريخية، كما هو ثابت من خلال النص صراحة في مصادر تاريخية أخرى على إسلام هذا العلم الحرَّاني أو عدم إسلامه. ولا نرجح دخولهم الإسلام عند احتمائهم بأهله في الفترة الأولى، ذلك أن الإسلام عندما كان حاكمًا لمدينتهم لم يجبرهم على اعتناقه، وترك لهم معابدهم واحترم أماكن العبادة الحرانية[206]، بل سمح لهم في فترات تاريخية بممارسة شعائرهم وطقوسهم علنًا. لكن عندما جاء التتار وارتكبوا المذابح بحق السريان في "طور عابدين" ولاحقوهم واضطهدوهم، فالأرجح أن الحرانيين خافوا أن يجري عليهم ما حدث للسريان، وهم الموصوفون بالوثنية، فظهرت "أجزاء" من الجماعة الزبيدية في القرن الرابع عشر سواء كانت تحمل هذا الاسم في ذلك الوقت أم لا، بعد أكثر من قرن تقريبًا من اختفاء الجماعة الحرانية، مخفية أصلها ومعتقدها الحراني فتم التعامل معهم على كونهم مسلمين، خصوصًا مع ضعف فاعلية الدين كمكون أساسي للهوية في تلك الفترة. وذلك كان قابلًا للتصديق لأن أقارب لهم صاروا مسلمين قبل ذلك بوقت طويل، وبدأت حتى أسماؤهم تتحول إلى الأسماء العربية والإسلامية. ومما يجعل دخول الجماعة الحرانية في الدين الإسلامي أمرًا يسيرًا هو قبولهم لنعتهم بـ"الحنفو" أي 'أحناف'، أي أنهم أتباع دين 'إبراهيم الخليل' الذي يُرجِع إليه المسلمون دينهم التوحيدي. كما أن الباحث في أصول الأديان 'يوال' (2006: 5) يشير إلى صلة عقائدية بين ديانة الإله القمر الحراني وبين الإسلام ويشير إلى أن الإله القمر «سين» الحراني كان يُعبَد في الجزيرة العربية باسم 'الله تعالى'. وهذا ما يؤكده الباحثان بأن الجماعة الحرانية كانت تُكثِر من ترديد العبارة التوحيدية "لا إله إلا الله" دون أن تقرنها بـ"محمد رسول الله" (الحمد،2011). وهو ما زال ماثلًا في إرث الجماعة حتى اليوم.

لكننا وعلى الرغم من ذلك، نعتقد أن دخول الجماعة الحرانية الإسلام لم يُخفِ معرفة الجماعات المجاورة لهم بتاريخهم وتاريخ عقائدهم. وفقًا لملاحظاتنا الشخصية كباحثين ننتمي إلى هذه المنطقة وسكانها، فإن الزيجات التي حدثت عبر التاريخ بين قبائل البدو العربية، والقبائل الكردية، والسريان من جهة، والعشائر الزراعية من جهة ثانية تكاد تكون

[206] مجيد، تحسين حميد (2018) هلال الصابي (359 هـ-448هـ) مؤلفاته وحياته. (عمان: دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع). (ص: 168).

معدومة، لكنها نادرة على أية حال، بل إن العائلة التي ترضى بأن تزوج «شَاوي» تكاد جريمتها ترقى إلى أن تكون عارًا على العائلة عند القبائل العربية البدوية، هذا ثابت في كل المرويات الشفهية. بالطبع يمكن تفسير هذا على أساس العداء الديني السرياني الحراني مع هذه العشائر المتحولة نسبًا ومعتقدًا، أو لنقل اختلاف الديانة الحالية بين السريان المسيحيين والعشائر الزراعية التي صارت مسلمة، وكذلك يمكن تبريره مع الأكراد باختلاف اللغة رغم توافق الديانة، لكن لا يمكن تبريره مع العرب إلا إذا أعدناه إلى جذره المهني، الديني أيضًا. فإذا كان التفاضل بين البدو والعشائر الزراعية التي أطلق عليها جوارها ألقابًا تحقيرية شتى من «النَّبَط» إلى «الشَّوَايا»، على أساس النسب، فالزعم بأصالة العرب العاربة التي منها 'زبيد' القحطانية التي نسبت إليها العشائر الحرانية نفسها، قول متواتر في الأدبيات العربية، وبالتالي لا يشكون نقصًا في النسب افتراضًا، وكذلك فإن العرب البدو يدينون بالإسلام الشكلي أيضًا، فلا يمكن أن تقوم المفاضلة على أساس الإسلام نفسه، لذلك نعتقد أن عدم تزويج البدو لـ «الشَّوَايا» يعود إلى جذرٍ أساسه معرفة أصولهم وتواضع نسبهم وفقًا للتقاليد البدوية العربية، وكذلك إلى جذر ديني أساسه معرفة الفتاوى التي حرمت الزواج من الحرانيين في خلال ضعف الخلافة العباسية، رغم إسلام بعضهم حينها، ذلك أن الحرانيين ظلوا يتزاوجون كجماعة، من أسلم منهم ومن لم يسلم.

إذن، نعود إلى التأكيد تلخيصًا، أن نظريتنا تقول إن الفترة التاريخية التي اختفى فيها ذكر الجماعة الحرانية الزراعية النبطية، أعقبها بعد قرن تقريبًا ظهور جماعة في نفس أماكن انتشارها تحمل كل صفات الجماعة ومواصفاتها وضعفها ومهنتها، عاشت في المنطقة بعشائر متمايزة عن جوارها العربي البدوي والكردي والسرياني بعد اجتياح المغولي 'هولاكو' ثم التتار للمنطقة بقيادة 'تيمورلنك'، كجماعة متنقلة، غير مستقرة هذه المرة، ذلك أن أغلبية السكان عانوا عدم الاستقرار في تلك الفترة، هاجر بعضها من «نصيبين» إلى مناطق «الرقة»، على خلفية الاضطرابات التي عمت المنطقة في النصف الأول من القرن السادس عشر، لتنتشر في «حوض الفرات» و «وادي البليخ» ومناطق أخرى مشكِّلةً مناطقَ استقرارها الجديدة.

المصادر التاريخية الموثوقة، تفيد بأن نسبة هذه العشائر نفسها إلى 'زبيد' هو أسطورة لا تؤكدها شواهد التاريخ ولا مسيرات الهجرات القديمة والحديثة. بل إننا أوضحنا المزروعات التي كانت تزرع في «وادي زبيد» في «اليمن» عند تتبع أصول 'زبيد' اليمنية، والتي ليس فقط لم ينقلوا منها شيئًا كما هو متوقع عند الهجرات، بل إن أغلب هذه المزروعات محرمة عقائديًّا وفقًا لعقائد الفلاحة الحرانيَّة، ولم تزرعها هذه العشائر التي نسبت نفسها إلى 'زبيد' اليمنية حتى وقت قريب. وقد اختاروا الانتساب إلى هذه القبيلة تفسيرًا، لأن أحدًا لن ينازعهم على ذلك، فهم لا يستطيعون الانتساب إلى أيٍّ من القبائل العربية التي تعيش في المنطقة كليًّا لأنها معروفة وأهلها سيحتجون على هذا الانتساب ويبطلونه.

بقيت هذه الجماعة متمايزة عن جوارها من العرب، رغم الأصل العربي الذي انتسبت إليه. بل إن علاقتها مع هذه القبائل يحكمها منطق القوة، وخضعت هذه الجماعة الضعيفة لسلطات القبائل العربية البدوية عندما كانت تسيطر على مناطقهم، فحسب 'فون أوبنهايم' ظلت هذه العشائر تدفع "الخوَّة" لقبائل البدو العربية حتى العقد الأول من الانتداب الفرنسي. ومما يفيد ذكره من المرويات الشفهية التي عاصرناها أن هذه العشائر تذكر بشكل متكرر في مجالسها «أيام الحرابة مع البدو»، وهم القبائل العربية المجاورة، بسياق دلالي يؤكد على تمايز هذه العشائر عن جيرانهم البدو نمط عيش وأصلًا، كما أن المصادر التاريخية والمرويات الشفهية التي سمعناها، تؤكد أن هذه العشائر كانت في حلف العشائر المليَّة، حيث يذكر 'فون أوبنهايم'، الذي زار 'الباشات' في مطلع القرن العشرين أن اتحاد الملّية ضم عددًا من العشائر العربية الصغيرة، يخضع بعضها لمؤثرات كردية، في حين أن شيوخ المليّة أنفسهم متعربون إلى حد بعيد. وكانت عاصمة هذا التحالف «ويران شهر»، وهيمن هذا الحلف ابتداء من القرن الثامن عشر على منطقة «الجزيرة» و «حوض الفرات» ووصل إلى تخوم «حلب» وكانت له معارك شهيرة مع القبائل العربية البدوية. بل إن السلطنة العثمانية عينت 'تيمور مللي' حاكمًا على «الرقة»، وشهدت علاقة الحلف الملّي مع السلطنة العثمانية والقبائل البدوية العربية مدًّا وجزرًا حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر حيث استطاع تحالف 'الملان' ثانية تحت قيادة 'إبراهيم باشا'، الذي عهد إليه السلطان العثماني 'عبد الحميد' تشكيل قيادة فوج من الفرسان الحميدية، فرض سيطرته على كامل العشائر في المنطقة وبقي هذا الحلف

قائمًا حتى الحرب العالمية الأولى ودخول قوات الحلفاء المنطقة وتفكك الإمبراطورية العثمانية، وامتد هذا التحالف ليبقي صداقة قائمة حتى اليوم بين 'الباشات' والعشائر الزراعية الحرّانية، من 'جبور' و'بوشعبان'.

بعد الحرب العالمية الأولى وترسيم الحدود الأخير استقر القسم الأكبر من تحالف 'الملان'، الكردي العربي التركماني على الجانب السوري من الحدود وبشكل خاص حوالي «رأس العين» وفي «الحسكة» وأجزاء أخرى من «الجزيرة» و «حوض الفرات» و «وادي البليخ»، أي في أماكنهم المعتادة بين «الخابور» و«البليخ» و«الفرات». فالحرانيون «النَّبَط» الذين هم بقايا القدماء الكسدان صاروا 'زبيد': «الشَّوَايا»، الذين هم بقية قوم هلكوا، و«يدعون باسم العرب إلا أنهم في الغالب يكونون أقرب إلى الأولين من غيرهم». وسنعيد التأكيد على أن المعاني المقدمة لنعت «النَّبَط» الذي تعزى إليه "الصُبّة الحرانية" يطابق كل المعاني المختزنة في نعت «الشَّوَايا»، بل إن "الصُّبَّة"، "بالضم: بقية الماء واللبن وغيرهما تبقى في الإناء والسقاء"، وهو يطابق كليًّا المعاني القاموسية والاستخدامية لنعت «الشَّوَايا»؛ «البقية من العشاء، البقيَّة من رذال المالِ، أَوالبقيَّة من القوم الهَلْكى»، اندمجت الصبة الحرانية الشاويّة مع محيطها العربي بنسبة أنفسهم إلى قبيلة 'زبيد' التي ثبت تاريخيًّا أنها لم تأتِ إلى المنطقة، كما أثبت 'ابن حزم' انقطاع نسب 'سعد العشيرة' الذي تعود إليه 'زبيد'، وأثبت آخرون انقطاع نسل 'معديكرب' الزبيدي. وحتى خلال طور انتقالهم إلى المناطق الجديدة نقلوا أسلوب حياتهم الزراعية والعمرانية فقد بنوا "السيابيط" وهي قباب من القش على شكل القباب الحرانية الطينية التي تم بناؤها لاحقًا في المنطقة. ولا تزال عشيرة 'الأحوس الظاهر' من 'البوشعبان' ينتخون بـ'إخوة قرة' وهو ما يعيد إلى 'آل قرة' الحرانيين النبطيين، بغض النظر عن الرواية التاريخية لسبب النخوة.

في منطقة كان الدين غائبًا عنها، واعتبرت مسلمة استتباعًا، فمتى دخلت الجماعة الحرانية الإسلام؟ هذا ما سلطنا عليه الضوء في الفقرة التالية.

دخول العشائر الزراعية الحرانية الإسلام

إن الإقرار بأن العشائر الزراعية المستوطنة في «حوض الفرات» و «وادي البليخ» هم الحرَّانيون الذين اختفوا من مشهد التاريخ بطريقة غير مبررة وغامضة، يعني أنهم لم يكونوا مسلمين كما مر معنا، بل حافظوا على معتقداتهم المتعلقة بالفلاحة وتقديس الكواكب من حيث تأثيرها على الفلاحة، حتى الغزو المغولي الذي نتج عنه هدم معبدهم واختفاء ذكرهم.

وإذ لا يمكن الجزم بالفترة التاريخية التي دخل فيها الحرانيون الإسلام، فإن تقديرنا المرتبط باعتبار الجماعة مسلمة بإعلانها أو بإخفاء هويتها واندماجها في جوارها في فترة غزو 'تيمورلنك' (1394ـ 1401م) هو تقدير لانتسابها الشكلي إلى الإسلام، خصوصًا أن الإسلام كان في تلك المنطقة في تلك الفترة إسلامًا اسميًّا عامًّا.

ولإثبات هذه الفرضية يمكننا البحث في تقاليد وتاريخ هذه الجماعة للوصول إلى تحديدٍ تقريبي لتبنيها الإسلام. المصادر العثمانية لا تشير إلى ملة دينية حرانية، حيث صنف العثمانيون الجماعات الوطنية من الملل المختلفة على أساس ديني، فقد أطلق العثمانيون على جميع أعضاء الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، اسم "ملة الروم" (بالتركيَّة: millet-i Rûm) بغض النظر عن لغتهم أو أصلهم العرقي. فعلى سبيل المثال إلى نهاية الدولة العثمانية لم يرد اسم الآشوريين كملَّة، فكان عدد الملل 12 ملَّة في سنة 1918م: الرومية، الرومية الكاثوليكية، الأرمنية، الأرمنية الكاثوليكية، السريانية القديمة [الأرثوذكس]، السريانية الكاثوليكية، الكلدانية، البروتستانية البلغارية، الموسوية، قارائي الموسوية، واللاتينية ('إكسوي' و'وجليك'، 2000: 297). وربما هذا يجد تفسيره عند البريطانية المس 'غيرترود بيل' الشهيرة، بأن هذه التسمية صيغت حديثًا للدلالة على جماعة، فهي تقول إن "سياستنا" كانت تُبدي ميلًا إلى حماية الكنيسة النسطورية ضد المتفرعين عنها وهم الكاثوليك الكلدان، ومن أسباب ذلك وجود هيئة تبشيرية صغيرة بين النسطوريين تُدعى «بعثة رئيس أساقفة كارنتربري للنسطوريين» (1971: 160-161)، وعندما زارت 'بيل' النساطرة في مخيم «بعقوبة» سنة 1918م كتبت إلى أبيها أنها

رافقت الجنرال 'لوبسك' في زيارة لمخيم اللاجئين النساطرة في «بعقوبة»، وأن النساطرة أصبحوا يفضلون إطلاق اسم 'الآثوريين' عليهم. (يعقوب، 2011: 189).

وبالتالي فالعقائد الحرانية المتمايزة عن الأديان القائمة قد اندثرت. وتم التعامل معهم على ملة العرب المسلمين سواء كان بإعلانهم أم باعتقاد تلك الدولة وصمتهم، كما كانوا يفعلون دائما، لكنهم لاحقًا قويت شوكتهم وصاروا جزءًا من اعتبارات السلطنة العثمانية.

وفيما يخص التزامهم بالدين الإسلامي كمعتقد وبغض النظر عن الفترة التاريخية التي صاروا فيها مسلمين أو اعتبروا فيها مسلمين، فسوف نتتبع سياق ظهور الإسلام في الجماعة قيد البحث، لإثبات أن هذه الجماعة دخلت الإسلام بشكل متأخر، وهو ما يؤكد أنهم كانوا جماعة لا تدين بالإسلام، ولم تكن تعرف عن الإسلام الشيء الكثير حتى ستينيات القرن الماضي. وهو السياق الذي يقودنا حتمًا للجماعة الحرانية لأنها الوحيدة التي بقيت خارج الديانات التوحيدية.

إن «الرقة» شقيقة «حرَّان»، كانت عاصمة 'البوشعبان' المنتسبين إلى 'العبيد'، و'المجادمة' المنتسبين إلى'الجبور'، منذ القرن السابع عشر على الأقل وفقًا للمدونات التاريخية، وبدايات القرن السادس عشر، وفقًا للمرويات الشفهية، وقد طبع تحالف العشائر الزراعية هذا عموم هذه المنطقة بطابعه الثقافي، حتى للعشائر والجماعات التي سكنت المنطقة ولا تشترك معهم في الأصل أو دينهم القديم قبل الإسلام. هذا يمكن تلمسه من خلال علاقة «الرقة» بالإسلام، فالروايات الشفهية تشير إلى أن جامع "الرقة الكبير" بني في حدود 1885م، بتمويل من والي حلب العثماني آنذاك، ولم تشترك العشائر التي كانت قد استوطنت «الرقة» منذ مئات السنين بهذا البناء. كما لم يُبنَ جامع آخر في المدينة حتى بنى الشراكسة الذين استوطن بعضهم المدينة مسجدًا لهم، ثم بني بعد ذلك مسجد البياطرة بينما كانت تخلو قرى محافظة «الرقة» من أي مسجد. يروي 'جيجان الذخيرة' (1935-2018م) أن أول تعليم للقرآن لدى 'البوشعبان' بدأ أوائل

الثلاثينيات من القرن العشرين! عندما حضر الملَّا[207] 'صالح الحليبي'[208] إلى منازل العشيرة وبدأ تعليم الأطفال القرآن.

وإذا كنا لا نريد تعميم مسار الالتزام بالإسلام لدى هذه الجماعة على كل القاطنين في محافظة «الرقة» وجوارها حاليًّا، فنريد الإشارة إلى أن الحرانيين الذين وصلوا إلى «مطب البوراشد» بحدود عام 1527م وفقًا للمرويات منفصلين عن جوارهم العربي المسلم، كانوا من أوائل المستوطنين في هذه المحافظة بعد الموات المغولي، فقد استوطنوها بشكل متصل منذ ما يقارب خمس مئة عام وبالتالي طبعوا المكان بطابعهم الثقافي بما فيه الديني.

إذن، ومن خلال ملاحظتنا هنا كباحثينِ عشنا دائمًا في أوساط هذه الجماعة، فإنه حتى بداية السبعينيات من القرن الفائت لم يكن أفراد هذه الجماعة يعرفون شيئًا كثيرًا عن الإسلام، ذلك إذا لم نستخدم تعابير الدعاة الإسلاميين، الذين نشئوا في «الرقة»، في وصف أبناء هذه الجماعة التي ينتمي بعضهم إليها، بأنهم «كانوا في جاهلية» تامة وحتى منتصف الستينيات من القرن العشرين. والجاهلية تعبير يطلق على الفترة التاريخية التي كان فيها العرب قبل الإسلام. لكننا نؤكد أن ارتباط الجماعة بالإسلام كان صوفيًّا إذا جاز التعبير، إذ كانت علاقتهم بالإسلام ترتبط بتقدير الإله الأعلى الذي ينسبون إليه كل الفضائل والحكمة، وكذلك تقدير الأولياء الصالحين[209] الذين لهم "حوْبَة عِند الله"، أي "جاهة عند الله"، متأثرين بالمذهب الرسمي للدولة العثمانية، ولم يكونوا يؤدون أي طقوس أو عبادات، باستثناء حالات فردية متفرقة. وكانت طقوس زيارة الأضرحة، رغم قلتها في المنطقة وندرة هذا الطقس، لبعض من يعتقد أنهم من أولياء الله، للتبرك بهم، وقضاء الحوائج، تتم في المناسبات الدينية كالأعياد وإيفاءً للنذور التي تنذر للأولياء عند طلب الحاجات الكبيرة أو المهمة، وكانت النذور شائعة في الحياة اليومية، كما أن الاعتقاد بالسحر، كان سائدًا في أوساط الجماعة.

[207] لقب كان يطلق على المشتغلين بالتعليم القرآني.
[208] النسب هنا يعود إلى عشيرة الحليبين الذين ينسبون أنفسهم إلى آل البيت، لا "حلب".
[209] كان يطلق على شيوخ الطرق الصوفية وأهل الكرامات.

كان أول دخول للإسلام السلفي[210] إلى «الرقة» في عام 1965 حين جاء المدرس الفلسطيني الأصل 'عبد الرحمن عبد الصمد' الشهير بـ'أبو يوسف' إلى منطقة «معدان» القريبة من مدينة «الرقة»، حيث قام مع الأهالي ببناء مسجد في قرية «مغلة كبيرة»، والذي يعتبر من أوائل المساجد في المحافظة كلها، حيث بدأ الدعوة السلفية كما يستخدمون في مصطلحاتهم. المفصل الثاني الذي يمكن التوقف عنده هو زيارة الشيخ 'محمد ناصر الدين الألباني' (1914-1999م) عالم الحديث الأشهر في القرن العشرين، الذي زار «الرقة» عدة مرات في النصف الثاني من الستينيات وزار كل القرى المحيطة بـ«معدان»، وأعطى دفعًا لهذه العصبة السلفية المحدودة والتي لم تستطع الانتشار في «الرقة»، ودون أن نتحول إلى مؤرخين لتاريخ السلفية في «الرقة» يجدر أن نذكر دور مدرس مادة الديانة 'سالم الحلو'[211]، الذي درَسَ الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، بمنحة كانت نتيجة توصية من المدرس، وعاد ليُدرِّس مادة الديانة في مدارس «الرقة»، حيث أصبح داعية لإسلام السلف الصالح، وكانت نقطة تركيزه الأساسية في جدله العام، النهي عن زيارة الأضرحة والقبور، وكان ذلك جزءًا أساسيًّا من معتقدات السكان، إذ يعتبرها شركًا بتوحيد الله عبر الاعتقاد أن أولياء الله الصالحين يمكن أن ينفعوا شخصًا أو يضروه، مؤكدًا أنه لا يوجد وسيط بين الإنسان وربه. ورغم أن الدعم المادي الذي بدأت تتلقاه الدعوة السلفية المحدودة في «الرقة» من السعودية[212] خلال فترة ما سمي في الأدبيات العربية "الصحوة"، لم يسهم في انتشارها بين أفراد تلك العشائر، إلا أن تزايد عدد المهاجرين من «الرقة» إلى السعودية بدءًا من السبعينيات، وعيشهم في ظل الصحوة التي نشطت في تجنيد الأنصار من كل الأمصار، كان له الأثر الأبرز في نشر الإسلام السلفي في المنطقة التي ما زالت منقسمة في هذا الشأن. لكننا أيضًا نعتقد أن هناك شيئًا ميَّز سلفية «الرقة» رغم غرابتها على السكان في البداية، وهو خضوعها لسطوة التقاليد العشائرية رغم مقاومتها اللفظية لها، فقد كان الدعاة السلفيون يحترمون شيوخ العشائر ومنزلتهم بين قومهم، وكذلك تسامح شيوخ العشائر مع هؤلاء المشايخ الصاعدين رغم عدم قناعتهم بـ«إسلامهم الجديد» هذا، كما كانوا

[210] مصدر هذه السردية التي نؤكدها كباحثين، شخص موثوق لنا لم يشأ الإفصاح عن اسمه لديه اطلاع تام على تاريخ السلفية وتحولاتها في الرقة حتى الوقت الحالي.
[211] كان مدرسًا في ثانوية عمر بن الخطاب لمادة الديانة، وكنت أنا خلف علي الخلف طالبًا في المرحلة الثانوية لديه.
[212] لدينا مصادر موثوقة، نؤكدها كباحثين، أن الجماعة السلفية في الرقة كانت تتلقى دعمًا سعوديًّا، جانب منه شبه رسمي، وأغلبيته شعبي خلال فترة ما سمي بالصحوة في الأدبيات السعودية.

يسمون نهجهم الذي يدعون إليه. بالرغم من ذلك لم تصل مرتبة دعاة السلفية، الذين يطلق عليهم أتباعهم لقب 'شيخ'، إلى مرتبة 'الملَّا' التي كانت تطلق على العارفين بالدين من أتباع النهج الصوفي والذين كانوا يحظون بالتقدير في تلك المنطقة. من هذه النقطة لم تستطع السلفية في «الرقة» اختراق التقاليد العشائرية لوقت طويل، وعندما تبناها بعض وجهاء العشائر والنخب الاقتصادية الصاعدة، كان عليها أن تتكيف مع تقاليد العشائر الحرانيّة، وهو أن تكون متسامحة اجتماعيًّا وفقهيًّا.

وإذ لا يمكن الجزم بتاريخ دقيق لاعتبار الحرانيين مسلمين بعد أن صاروا عربًا، فإن تأريخ دخول الحرانيين كجماعة إلى الإسلام، ووفقًا للسردية السابقة التي تؤكد حداثة عهدها به، يرجح أنه قد حدث في الفترة الممتدة بين احتلال التتار لمنطقة «الجزيرة» نهاية القرن الرابع عشر الميلادي، ونهاية القرن السادس عشر بعد أن أصبحت كامل المنطقة تحت السيطرة العثمانية. حيث يذكر البطريرك 'مار أغناطيوس أفرام برصوم' بطريرك أنطاكية وسائر المشرق (1887-1957م) أن قبائل 'المحلمية' العربية المسيحية قد اعتنقت الإسلام حوالي سنة 1609م (ويظن في سنة 1583م) بعد أن كثرت المظالم والتضييقات على المسيحيين من قبل الحكام الأتراك.

ومن هنا نعتقد أن ما بقي من هذه المعرفة، أي بأصول الجماعة الحرانية غير المؤمنة بالأديان الجديدة، هو الجذر الأساسي لتفسير الانتقاص المتجذر من قدر الصبة الحرانية من الجماعات المجاورة لها باعتبارها: قليلة العدد، جماعة فلاحية نبطية لا يعرف أصلها، وثنية، تؤمن بالسحر والشعوذة. فمن دون الجذر الديني ما قبل الإسلامي للصراع مع الحرانيين، الجماعة التي كانت قد انطفأت جذوتها منذ القرن العاشر الميلادي لا يمكن فهم علاقة هذه الجماعات مع الحرانيين «النَّبَط» المتحولين إلى 'زبيد': «الشَّوَايا».

بقايا المعتقدات الحرانية لدى العشائر الزراعية

على الرغم من كل الشواهد التي قدمناها في هذا الكتاب: اللغوية والتاريخية، ومن خلال تحليل الاختفاء، الانتشار، والظهور كذلك، لكل من العشائر الزراعية والحرانيين التي تُثبت أنهما نفس الجماعة، فإننا نرى أن نضيف الجانب العقائدي. فإذا كان الحرانيون قد تحولوا إلى عشائر زراعية تقطن «الجزيرة» و «حوض الفرات»، فمن الطبيعي أن تبقى طبقة

من آثار المعتقدات الحرانية المتمايزة عن كافة المعتقدات المجاورة، هو دلالة على جذرها الحراني الذي لم يكن لدى سواهم.

بدايةً، إنَّ تطاول الحقبة الزمنية بين بداية المعتقدات الحرانية التي ظلت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بأصلها السومري أكثر من كل الأديان والمعتقدات الأخرى التي نشأت أو اشتقت أو أخذت عن أو تأثرت بالمعتقدات السومرية، وبين اندثارها، جعل من الصعب على الباحثين تحديد ماهيتها بدقة لأنها شكَّلت أساس كل عقائد المنطقة. فالحقبة الزمنية الطويلة نتج خلالها العديد من التغيرات على الأصول السومرية العقائدية والفكرية، وتأثرت بالتغيرات السياسية والفكرية للمجتمعات التي تلت الحقبة السومرية المديدة، فليس من السهل بعد سبعة آلاف سنة على الأقل تتبع الآثار التي بقيت من هذه العقائد والتقاليد حتى العصر الحالي.

إن الأساطير السومرية، التي تعتبر مظهرًا حكائيًّا ناقلًا للمقولات الفكرية أو المعتقدات الدينية، شهدت نزوحات شكلية وجوهرية في العصور التي تلتها لتوائم التغيرات والتحولات التي حدثت في المجتمعات. أما بعد العصر الحراني فقد تحول معظمها إلى مجرد حكايات خرافية "خُروفة"، خالية من قوة الاعتقاد التي ترافق الأسطورة، وذلك بتأثير التغيرات التي طرأت على المعتقد الديني وكذلك تطور وتسارع حجم الاكتشافات العلمية التي غيرت النظرة إلى هذه الأساطير ومضمونها الديني. حدث هذا التغير بشكل متراكم وطبيعي في معظم الأحيان أي أنه لم يكن مقصودًا، لكنه يستجيب لعوامل التغيير الداخلية والخارجية التي جعلت هذه المعتقدات تندثر في الوقت الحالي ولم يتبقَ منها سوى آثارها.

أما الطقوس والشعائر المنبثقة أو المرافقة للأساطير والمعتقدات، والتي تشكل المظهر الأدائي الخاص بالأفعال التي تستحضر المقدس وتتوجه إليه، فقد طالتها التغيرات أيضًا، فقد تم تكييفها في كل مرحلة زمنية لتلاقي القبول الاجتماعي المحيط، وبالتالي طرأت تحويرات على حمولتها الاعتقادية أو الدينية، فقد تحول بعضها إلى مجرد طقوس خالية من دلالاتها الاعتقادية، تؤدى خلال الأعمال المرتبطة بالفلاحة وأناشيدها

وأهازيجها، والتي اندثرت جميعها في العصر الحالي تبعًا لتغير أنماط العمل وليس فقط بسبب التغير الاعتقادي.

في الفقرات التالية حاولنا تلمس ما بقي من التقاليد والمعتقدات التي يمكن نسبتها إلى جذرها الحرَّاني الاجتماعي أو الاعتقادي، وحافظت عليها العشائر الزراعية الحرانية حتى بعد إعلان إسلامها وبعد استقرارها في «الجزيرة» و«وادي البليخ» و«حوض الفرات». على الرغم من أن تشابه هذه الطقوس في مناطق واسعة كانت تنتشر فيها ديانة الإله «سين» التوحيدية الحرانية قد ينفي خصوصية بعضها.

إذن، لنقرَّ بثلاث إشكالياتٍ أساسية تواجه الباحث في المعتقدات الحرانية، وبالتالي ما بقي منها في أوساط هذه الجماعة التي انقطعت عن تاريخها وأصلها ومعتقداتها:

- الإشكالية الأولى أن الحضارة السومرية، كحضارة مؤسِّسة لكل ما تلاها من الحضارات، شكَّلت الأساس العَقَدي للميثولوجيات التي أنتجت كامل ديانات المنطقة، وتاليًا ما حولها، وصولًا إلى المناطق الأبعد، ما جعل تلك المعتقدات تبدو وكأنها "نتاج عام" لا يختص به أحدٌ دون غيره. يُضاف إلى ذلك أنه تم إعادة إنتاجها مرارًا وتكرارًا، وبأشكالٍ مختلفة عبر العصور.

- والإشكالية الثانية أن معظم معلوماتنا عن الأصل السومري تلقيناها من خلال ما تم تدوينه عنه في العصور اللاحقة: الأكدية، البابلية، الآشورية والكلدانية، فنحن لا نمتلك معلومات مباشرة عن ذلك الأصل السومري! وإنما التحولات أو "القراءات" الأكدية، البابلية، الآشورية وما تلاها لذلك الأصل!

- أما الإشكالية الثالثة فهي نتيجة طبيعية للإشكاليتن السابقتين: فإذا كانت المعتقدات السومرية، قد تم امتصاصها في العصور اللاحقة وتم إجراء تغييرات مستمرة عليها، فإن المعتقدات الحرانية المشتقة من ذلك الأصل وبقيت مرتبطة به حتى اندثارها تم إخفاؤها عمدًا!

إن بحثنا المتصل لفترة طويلة في كافة المصادر المعتبرة، لتلمُّس جذور المعتقدات الحرانية، قادنا إلى رسم تصور لتلك المعتقدات وتبيان تشابكها مع معتقدات المنطقة عبر التاريخ الموغل في القدم. أما بحثنا في التاريخ الشفهي للعشائر الزراعية الحرانية المحددة كمجتمع للبحث، بيَّن لنا حداثة عهد هذه العشائر بالعروبة والإسلام، وقادنا إلى تلمس الآثار التي كانت باقية حتى عهد قريب من تلك المعتقدات في ثقافة وسلوك تلك الجماعة، التي طالما ردَّدنا كأبناء لها على سبيل المزاح والتمايز عن الجماعات المجاورة وارتباطها الوثيق بالدين، بأننا جماعة «علمانيين بالفطرة»، لكن البحث كشف لنا جذور هذه العلمانية وأصبحت مفهومة السياق.

فقد اعتقدت هذه الجماعة منذ القدم بإله خيِّر بسيط، علاقتهم وديَّة معه، لكنه دائمًا كان قابلًا لحمل الصفات "الحسنى" البشرية، واعتقدت بتعدد الأديان ومرجعياتها فـ«كل من على دينه ربه يعينه». لقد كان التزامها بالتقاليد المتوارثة أكثر من التزامها بالمحددات الدينية المستجدة، فقد شكل "العيب" مفهومًا أساسيًّا في تحديد وضبط سلوك الأفراد والجماعات، كبديل عن مفهوم "الحلال والحرام" الديني الإسلامي هنا، والعيب هو خرق التقاليد المستقرة لدى الجماعة. إضافة إلى انفتاح هذه الجماعة تجاه العلاقة بين الرجل والمرأة، فبسبب نمط العمل الفلاحي، كان الرجال والنساء يترافقون في أعمال الزراعة وفق تخصصات محددة للنساء والرجال، فالسقاية والفلاحة للرجال، وخدمة الأرض كإزالة الأعشاب الضارة "المرجعان" للنساء، والحصاد مشترك. كانت المجالس، ما عدا "المضافات"، التي تجلس فيها بعض النساء أيضًا، دائما مشتركة. ويترافق الرجل والمرأة في الأفراح والأتراح، والتعاليل، ولم تكن هناك حواجز بين الرجل والمرأة، فهم «شريعتهم فضيّه»، خصوصًا في العلاقات بين "الجَهال"، اللقب الذي يطلق على سن الشباب من الجنسين لتخفيف القيود الاجتماعية عنهم، فـ«البنت إلا تعشگ»، شريطة عدم خرق التقاليد.

لكن هذه الجماعة تميزت عن جوارها عبر تاريخها الشفهي المتداول في مجالسها، وسياق حياتها، بإعلاء شأن الفلاحة وكل ما يتعلق بها بربطها بجانب اعتقادي مضمر وخفي، فوفقًا لدراسة المعتقدات الحرانية التي مرت معنا، والتي يمكن الاستنتاج منها دون اعتساف، أنه إذا كان هناك من معتقد واضح للحرانيين فهو الفلاحة والعلوم وعلى

رأسها علم الفلك. لقد كان التنبؤ بالأمطار، ومعرفة الأوقات المناسبة لوقت البذار والأوقات المفضلة للسقاية والحصاد هي الانشغال اليومي للحرانيين حتى في مواطنهم الجديدة. كان حديث هؤلاء الجماعة الأميين في العموم حتى الخمسينيات، عن تقسيمات الفصول والمواسم، مواعيد الحرث والزرع والحصاد وتوقعات الطقس والمطر والريح والآفات الزراعية ومواسم الخير ومواسم القحط. كانت أحاديث الجماعة الحرانية في "مضافاتها" و"هرجاتها" و"تعاليلها" تتركز في الفلاحة خصوصًا في مواسمها وشؤون الدنيا، ولم تكن الأحاديث الدينية تدور في مجتمع الجماعة التي تلخصت رؤيتها الدينية بمقولة: "كل من على دينه ربه يعينه".

هذا المجتمع، اختزن تراكم الخبرات الحياتية والزراعية والمناخية على مدى أحقاب متصلة لآلاف السنين، حيث تشكلت لدى الفلاحين معرفة متراكمة ومتوارثة حول الخصائص المناخية لأطوار العام وتغيراته والمزروعات المرتبطة به. تبعًا لذلك ارتبطت حياة هذه الجماعة الزراعية منذ القدم بالدورة الفلكية للشمس والأرض والكواكب، لتأثير كل ذلك على الدورة الزراعية، ومواقيت الفلاحة والبذار والري والحصاد! فتم تقسيم السنة إلى مواقيت ترتبط بالطقس والزرع والحصاد، كـ'المربعانية' و'الخمسينية' و'السعود' و'العواجيز' و'بداية الربيع' و'بداية الحصاد' و'بداية البذار' و'بداية السقي'. التي تم تحديد وتوقيت المواسم الزراعية المختلفة على أساسها. وإذا كان تقسيمهم للفصول والمواسم، شائعًا عند كل الجماعات الزراعية، فإن تعاملهم مع تلك التقسيمات كان بشيءٍ من الإيمان العميق بصدقها وصدق الأساطير التي تتحدث عنها، والتي تُوجب أو تمنع بعض الأعمال في أثنائها.

تم تدوين هذه الخبرات في الذاكرة الجمعية لهذا المجتمع الزراعي وتم تداولها عبر السرد الشفهي: الحكايات، العادات، الأمثال، الأغاني والألعاب، وكذلك عبر مجمل التراث الثقافي بما فيه الأساطير والطقوس والمعتقدات الدينية لتشكل دليلًا ينظم أعمالهم اليومية وشؤون حياتهم.

لقد قادت العلاقة بالفلاحة سكان «بين النهرين» منذ العصر السومري إلى علاقة وثيقة بالكواكب التي تسكن السماء، وتتحكم في كل عوامل الطبيعة، وهو ما ورثه الحرانيون،

فقد برع 'ثابت بن قرة الحراني' في علوم الفلك إضافة إلى العلوم الأخرى، ولأن علومهم في هذا المجال كانت متقدمة على سواهم، تم ربطها بالتنجيم والسحر، فقد كانوا يعرفون الأنواء ويحسبونها، ويضعون توقعات بناءً على تلك الحسابات، التي اعتبرها جوارهم البدوي غير الزراعي تنجيمًا وسحرًا! وتم وصمهم بـ"عبدة الكواكب"! التي كانوا يُجِلُّونها كثيرًا.

ارتبطت الفلاحة بالعقائد منذ السومريين، ففي "مبادئ الزراعة" السومرية، التي هي وثيقة موجهة من فلاح إلى ابنه، بغية إرشاده في شؤون زراعته السنوية، ابتداءً من سقي الحقل بالماء في أيار|مايو - حزيران| يونيو وتنتهي في عملية تنقية وتذرية الحاصل، تنتهي الوثيقة بالقول إن المبادئ الزراعية الواردة فيها ليست من عند الفلاح وإنما هي مبادئ الإله 'ننورتا' Ninurta، الفلاح الحقيقي ابن كبير الآلهة السومرية 'أنليل'. وتدور الإرشادات التي يقدمها الفلاح إلى ابنه حول الأعمال الزراعية اليومية المهمة التي يجب عليه القيام بها ليضمن محصولًا وفيرًا. حيث تفصل الإرشادات كافة العمليات اللازمة للزراعة من الحرث إلى البذار إلى السقاية إلى تطهير الحقل من الحشائش إلى السقاية (كريمر، 137-142). وما ورد في الوثيقة من تعليمات حصلنا على معلومات مطابقة لها من عدد من الفلاحين الذين ينتمون إلى مجتمع البحث، حيث وجهنا عددًا من الأسئلة من خلال استمارة مخصصة حول بدء الزراعة والعمليات التي يجريها الفلاح خلالها، لكننا ركزنا في الاستمارة على الجانب الاعتقادي الذي تتضمنه أعمال الفلاحة وطقوسها وارتباطها بالكواكب.

وفقًا للمعلومات التي حصلنا عليها من رواة كبار السن، فإن الزراعات القديمة قبل الخمسينيات كانت هي زراعة الشعير والحنطة والذرة البيضاء، وامتنعوا عن زراعة عموم الخضار والبقوليات، وهذا ما تنص عليه العقائد الحرانية التي اعتبرت الحنطة والشعير والأرز والذرة «أعظم موقعًا من أبناء البشر وأعمَّ نفعًا من ساير النباتات» لأنها الحبوب المقتاتة، لذلك فهم عندما يُقسِمون على الحنطة أو الخبز يقولون: و«حياة ها المصحف»، ويلفظونها: و«حات هالمصحف». وقد جاءت زراعة القطن لأول مرة إلى «الرقة» في عام 1948 عبر عائلات حموية بعد أن استقدموها إلى سوريا أول مرة عام 1933. وقد قدمت زراعة الخضراوات إلى المنطقة مع توسع زراعة القطن وقدوم فلاحين من ريف حلب،

من «سفيرة» و«بزاعة» على وجه التحديد، وكانت هذه العشائر تطلق على أولئك الفلاحين الذين يزرعون الخضراوات والبقوليات "البقچچليَّة"، وهي كلمة تركية تعني البستاني. ومما لا شك فيه أنهم كانوا ينظرون إلى محاصيلهم على أنها أكثر رفعة من بقية المزروعات التي لم يزرعوها حتى وقت قريب، وما تزال زراعتهم الأساسية هي الحبوب، وقد بيَّنا الأساس العقائدي التقديسي لهذه المزروعات، وقد أصبح مفهومًا حتى عندنا عدم زراعة بقية المزروعات.

أحد الرواة، وهو من كبار ملاك حوض الفرات يؤكد لنا أنه «كان هناك من أهل التجربة أو أهل الفلك، يضعون أكوامًا من الملح بأول أيلول وبناء على الندى يرون أي كوم يذوب من الملح أولًا، ثم يتكهنون بعد ذلك حول هطول الأمطار»[213]، بينما أكد راوٍ آخر «أن بعض الفلاحين كان لديهم حسابات فلك» تعتمد على وضعية ظهور القمر هلالًا فيما إذا كان محدبًا أو مقعرًا. ويضيف أن بعض الفلاحين في ثلاثة أيام محددة بالصفري، عندما تكون الثريا في موقع محدد، وعندما تهب الرياح غربية، يحددون بناءً على درجة الندى بهذه الأيام الثلاث فيما إذا كانت السنة سنة خير أم لا. أما الأشخاص الذين يحددون موقع المياه الجوفية، "مستنبطو المياه" فهم مختصون ومعروفون بممارسة هذه المهنة، التي غالبًا ما تكون دقيقة، وهم عمومًا أميون. وكانوا يقسدون الحنطة كالخبز كما يؤكد أحد الرواة، الذي يضيف: «أما في مسألة تقديس الحنطة، أو الدجن، ففي عصر الآلهة، كانت آلهة الدجن، أو الآلهة داجان[214]، أو رامان هذه آلهة الخير والعطاء كانوا يقدمون لها القرابين لتأتي مواسم الخير. وكانت هذه العادات موجودة قبل الإسلام أما الآن فقد تجاوزها الزمن». وهذا موقع للقمح والخبز ليس لدى غيرهم من الجماعات التي تحترم الخبز

[213] بحسب الراويّة، بدأت الزراعة المروية على نهر البليخ، فقد كان من الصعب الزراعة على الفرات، لأنه كان محاطًا بأشجارالطرفة والغرب والسوس في الغالب، كما أنه يحتاج إلى وسيلة لرفع المياه لأن الأرض الزراعية أعلى من مجرى النهر. ومن المعلومات التي قدمها الراوية ولم نجد لها مكانًا في السياق هي أن أول حصادة أتى بها حج مصطفى المغربي، الجزائري الأصل، الذي كان من بقايا الجيش الفرنسي ولم يعد لبلاده، إذ اشترى أرض زراعية في وادي البليخ في قرية الرحيّات التي تبعد عن الرقة 15 كيلومترًا، وأحضر معه اثنين من الجزائريين، وجاء بجهاز مصنع من الخشب بالكامل يجره حصانان "كدش". كانت هذه الآلة تقص الحنطة على شكل أشمال ثم يقوم العمال بجمعها، ويتركونها حتى تجف ثم يجعلون منها بيدر يتم درسه بالجرجر الذي يقوده حصان بشكل دائري حول البيدر، ثم بعد أن يتم دراسة البيدر بشكل كامل يتم تذريتها لفصل التبن عن الحبوب.

[214] الآلهة دجن أو داجان إله الخير في الفرات الأوسط منذ الألف الثالث قبل الميلاد، لكنه حظي بمكانة واسعة في فترة مملكة ماري، التي حكمتها في فتراتها الأولى سلالة سومرية، كان يطلق عليه "ملك البلاد" واسمه يعني القمح أو الحَب [من حبوب] وبالعربية يحيل إلى المطر وكانت مدينة توتول، [حاليًا تل البيعة جانب الرقة] مركز عبادته الرئيسي.

والقمح. اختلف الرواة في مسألة المرأة الحائض فمنهم من قال: لا تدخل الزرع، ومنهم من قال: تدخل الزرع لكنها لا تحضر قسمة الصُّبةْ، وهي قسمة قمح البيدر بين الفلاح والمالك، والذي على من يقوم بقسمته أن يكون طاهرًا. كانوا يتفاءلون بالزرزور، وعصفور الدوري، يتشاءمون من البوم والغربان.

هذه المعرفة توارثها الحرانيون نصًّا، فقد ذكر 'ابن وحشية' «النَّبَطي» الكسداني أن كتاب *الفلاحة* من علوم قومه، والذي يحوي عقائدهم كذلك. كما أنها وردت في العقائد الحرانية نصًّا، وكانت باقية لدى العشائر الزراعية وقد عاصرناها.

ورغم إيضاح أهمية الشمس في *الفلاحة النبطية* لتأثيرها على دورة الفلك، فقد تمثلت آخر هذه العقائد في عبادة الإله «سين»، إله القمر الحراني. إذ احتل القمر مكانة بارزة في ثقافة العشائر الزراعية الحرانية حتى اليوم، وهذا ينطبق بهذه الدرجة أو تلك على المجتمعات التي كانت تعبد القمر، الذي رافقته الشمس والزهرة في آخر تحولات المعتقدات الحرانية وفقًا للأدبيات الراسخة، وانعكس ذلك في الأمثال والمقولات والحكايات والطقوس وفي الأنشطة اليومية والموسمية المتعلقة بالفلاحة. فترى القمر حاضرًا في الموروث الشعبي في الأغاني والأمثال والحكايات، كما بالتفاؤل والتشاؤم ومواقيت الزرع وتوقع الأنواء.

ففي العلاقة مع القمر والكواكب، كان كلٌّ منهما حتى وقت قريب موضع قسم «وحات ها الگُمر»، «وحات ها الشمس». بل إن أحد أقسى طقوس الدعاء، الذي تستخدمه النساء في المنطقة متوجهات به إلى القمر والطلب منه أنه يستجيب للدعاء سواء لتحقيق حاجة ملحة لم يعد هناك وسيلة لتحقيقها، أو للدعاء ضد شخص سبَّب الأذية أو الظلم، إذ تكشف المرأة صدرها وتمسك أثداءها بيديها وتتوجه بهما إلى القمر، وتبدأ دعاءها «بجاه ها الحلَّابات»، وتتلو طلبها متضرعة للقمر وتختمه بنفس الجملة.

كما كان القمر يستخدم في العلاج أحيانًا، حيث بقي بعض الناس حتى وقت قريب، يتم علاج الثآليل بالقمر، حيث كانت العجائز تعالج ثآليل الأطفال بتوجيه الثالولة إلى القمر في ليلة اكتماله وتردد أدعية موجهة إلى القمر لإشفاء الثالولة مع فركها باليد، وتقول نساء أن هذه كانت وسيلة معروفة لشفاء الثآليل. وإذا عدنا إلى غضب الحرانيين من

'إبراهيم' الذي عاد بالبرص، سواء صدقنا هذا الحكاية أم لا، فإن العشائر الزراعية ما زالوا يتطيرون من البرص، بدرجة حادة غير مفهومة، وأي عائلة يظهر فيها هذا المرض لا يتم الزواج منها ولا تزويجها. كما أن شهورهم ما زالت ذاتها وما زالوا يضيفون إلى اسم الشهر "هلال". ونفس النقطة يمكن إثارتها حول الختان، الذي كان الخطيئة الثانية لـ'إبراهيم' مع الحرَّانيين، حيث كان محرمًا عندهم، فحتى سبعينيات القرن الماضي كان شائعًا أن يختتن الذكور صبيانًا أو حتى شبابًا وبعضهم يفعل هذا قبل الزواج بقليل، وهذا لا يمكن تفسيره إلا بوجود جذر عقائدي للختان عندهم، فالمسلمون يختنون أطفالهم بعد ولادتهم بقليل.

كانت هذه الجماعات متمايزة عن محيطها العربي البدوي والحضري كذلك، ومتمايزة في معتقداتها عن محيطها الاجتماعي والثقافي والديني، وقد عكس تراثهم الغنائي نظرتهم للقمر والكواكب، التي ما زالوا ينظرون إليها على أنها ذات وعيٍ وإدراكٍ مستقلَين، وأنها تراقبهم وترصد أفعالهم وتشهد عليهم، تلك الأشعار التي تُعد بالمئات، نذكر منها:

السلسبيل الجرى مذكور بالجنة
من لام مبسمْ عشير القلب بالجنة
يا ما گعدنا بهيمة والدجى جنة
شاهودنا سايج الميزان والثريا

وأيضًا:

الريمة العللتني والعرب نومه
شاهودنا بالسما الگُمر ونجومه
إن غبت عن عينها تقول مفطومه
وتلوج لوج الطعين البي رباعيه

في رباعيات المواليا هذه، وهو الفن الأكثر شيوعًا لدى هذه العشائر الزراعية كتابة ولحنًا وغناءً، نجد أن القمر والنجوم ذوات واعية تشهد على لقائهم:

بفراگ خفراتنا عيني جفاها النوم

وعينوكم ياترف آني بذچركم دوم
أسأل عليك الگمر وسهيل لمن يگوم
وترى نجمة الصبح هي تشهد عليَّا

فنجمة الصبح هنا التي تشهد على تلوع العاشق هي كوكب الزهرة المقدس لدى الحرانيين، ويبدو أنهم استمروا في تقديسه بأي اسمٍ كان. كذلك فإن البيت «يشهد علينا الگمر وسهيل جدامو | والجفن هاوي السهر مجنون لوامو» وبينما اتخذ الإله «سين» الإله القمر كشاهد على المعاهدات بين الدول فإن شهادة القمر كإله بقيت مستمرة في تراث العشائر الحرانية كما في هذا البيت «يشهد علينا الگمر وسهيل والميزان | عن عشرتك ياترف ما اتوب للدفان» والاعتقاد بشهادة الإله انتقلت إلى الموروث الإسلامي، فاستبدلت بشهادة القمر شهادة الله، فـ«يشهد علينا الكمر» تطابق جملة الاعتقاد الإسلامي «يشهد علينا الله» التي يرددها المؤمنون عند غياب الشاهد الموثق للواقعة.

وكذلك ذكرهم أيضًا لبعض الأحداث الفلكية كـ"الاقترانات" بين الكواكب والشمس والقمر، مثل:

لابس عبية ومدري شلابس
گلب العجية ع العجي متلابس
نار قلبي تقول حمري ان يابس
مطر السبيعي ما يطفي ناره

حيث أن 'السبيعي' هو الاقتران السابع للقمر مع الأبراج الشمسية، والذي يصادف في شهر نيسان، الذي تُوصف أمطاره بأنها تسبب الفيضانات.

وهذه الأغاني والقصائد تحتاج إلى مبحث خاص لفرزها وتبيان المعتقدات الدينية داخلها، خصوصًا مع تشابه بعض الكنايات والصور والتشابيه مع أدبيات خارج المنطقة.

أما الطقوس الراسخة في الأفراح والأتراح، ذات الأصل السومري الرافدي، فهي لا تتشابه مع طقوس جوارهم البدوي العربي، وإنما تتطابق مع طقوس الديانات الزراعية الرافدية بما تشتمل عليه من حلقات الندب واللطم وقصِّ للشَّعر وغيرها، إضافة إلى طبقة

العقائد الحرانية المشوشة في طورها الأخير على ما يبدو، فما زال حتى وقت قريب الإيمان بالسحر وكتابة الحجب والتعاويذ شائعًا في أوساط هذه الجماعات إضافة إلى إيمانهم بنفع المزارات التي شكلت معادلًا لهياكل الحرانيين. ونرى أن تقديس الأضرحة والمقامات الذي أخذ به بعض المسلمين يعود جذره الأساسي إلى المعتقدات الحرانية.

من الطقوس المتعلقة بالمعتقدات الزراعية الحرانية الرافدية، طقس 'أم الغيث' التي يقابلها صلاة "الاستسقاء" في الدين الإسلامي، والطقس المترافق مع أسطورة الخسوف التي يتم تأويلها على أن القمر أكله الحوت، وطقس الخصب الزراعي المتمثل بـ"لعبة السكّارات"، وعلى الرغم من تشابه بعض هذه الطقوس مع امتدادات عبادة الإله «سين» الحراني، سنتوقف مع أسطورة الاستسقاء ثم خسوف القمر ثم طقس الخصب المسمى "السكّارات" أو "الجلّالات".

إذن، من الطقوس المرتبطة بالأساطير المتعلقة بالخصب والفلاحة، طقس 'أم الغيث' وهو طقس استسقاء عندما "تمحل الدنيا" ويندر المطر وتعطش الزروع، يقوم به الأطفال في «الجزيرة» و «حوض الفرات» ومناطق أخرى حتى وقت قريب. ويختلف هذا الطقس من حيث الأهازيج التي تصاحبه بين منطقة وأخرى حيث تشترك في هذا الطقس شعوب أخرى لا بد أنها جميعها تعود إلى أصله الرافدي. يُقام هذا الطقس في مجتمع البحث أي في منطقة استقرار العشائر الزراعية بشكل منفصل في كل قرية، أي أنه ليس طقسًا جماعيًّا تجتمع حوله المناطق المجاورة كعيد 'شم النسيم' المصري الذي يمثل بداية الربيع أو عيد بداية الربيع في المغرب أو احتفالات 'النوروز'. إذ يجتمع الأطفال بين سن السابعة والثانية عشرة، أي قبل سن البلوغ، وفي مناطق أخرى تشارك النساء في كل قرية لإقامة الطقس. وغالبًا يتم الإيعاز إلى الأطفال بإقامته من الكبار وتحت إشراف الأمهات اللواتي يقمنَ بتحضير هيئة 'أم الغيث' من الخشب، حيث يتم تشبيك خشبتين: طويلة وقصيرة على شكل صليب، لتكون أساس دمية يتم إلباسها ثوبًا قديمًا، ويوضع حولها قماش أسود بدلًا من العباءة الفراتية التي تلبسها النسوة في المناسبات، ويتم تغطية رأسها بـ"هبرية" [المفرد من هباري] وهي غطاء الرأس التقليدي في المنطقة للفتيات والنساء، وتوضع على وجهها غترة بيضاء، وهي العادة المتبعة في أعراس المنطقة عند زفاف العروس، وبعد ذلك يتم تزيين 'أم الغيث' ببعض الحلي التقليدية، بدلًا من حلي

الذهب والفضة لتزيين 'أم الغيث' التي تبدو كعروس يحملها طفل يتقدم جموع الأطفال من سن الثانية عشرة وما دون ذلك، ويطوفون على بيوت القرية وأحيانًا يصلون إلى البرية المحيطة بالقرية، ويحمل الأطفال معهم أكياسًا أو أواني منزلية وهم يطوفون بالبيوت ليجمعوا العطايا من النساء في البيوت، وتتكون هذه العطايا في الغالب من الحبوب: حنطة، برغل، فريكة، رز، سمن، أو أيٍّ من الأغذية المتوفرة حسب زراعات كل منطقة، وأحيانًا حلوى للأطفال حال تواجدها، وحين يذهب الأطفال تقوم راعية البيت بسكب الماء وراءهم، في إشارة إلى رغبة الجميع في نزول الغيث. يطبخ ما تم جمعه للأطفال والمحتفلين في أحد البيوت، وأحيانًا يطبخ في بيوت متعددة.

فبعد أن يتجمع الأطفال في إحدى ساحات القرية يبدءون التجول في القرية من بيت إلى بيت مرددين أهزوجة 'أم الغيث'، حتى ساعة متأخرة من الليل أو حتى هطول المطر الذي يحدث أحيانًا. أما الأهزوجة التي يرددها الأطفال فهي كالتالي:

أم الغيث غيثينا ... بلي گرعة راعينا
راعينا حسن اگرع ... لو سنتين ما يزرع
راعينا هالمسيكين ... يلگط حطب يعطينا
أم الغيث يا ريّا ... عبي الگواعي ميّا
والحنطة بطول الباب والشعير مالو حساب
أم الغيث زعلانة ... تجيب المطر من عانهْ
يالله مطر يالله طين ... تاتشبع الحواوين
تاتشبع أم خنينه ... وتكثرلنه هالسمينة

وعند الوقوف عند أبواب البيوت لجمع الأعطيات وللحصول على قدر أكبر من هذه الأعطيات ينشد الأطفال لسيدات المنازل لحثهن على الإكثار من العطاء:

والتعطينا بالطبشي ... يصبّح ولدها يمشي
والتعطينا بالطاسة ... أم حجول الرداسه
والتعطينا بالغربال ... صبّح ولدها خيال

والتعطينا بالحفنة ... جوا الكاع مندفنه

وفي حال عدم نزول المطر بعد يوم أو يومين، يقوم الأطفال بحرق دمية 'أم الغيث' لأنها لم تستجب لتضرعاتهم، بإرسال الغيث، لكن إذا نزل المطر، أو بمجرد شعور الناس بقرب حدوثة، فإن الأطفال يجتمعون فرحين مرددين أناشيد:

يا مطر يا عاصي

طوّل شعر راسي

راسي بالمدينه

ياكل حبة تينة

ولا يحتاج الباحث إلى الكثير من الجهد كي يربطَ هذا الطقس بالأساطير السومرية أو حتى تلك التي سبقتها، فـ'طه باقر' (2012: 225)، يشير إلى أن مساهمة المرأة في تدجين الحيوانات، «بواكتشافها الزراعة أرسى أهم عامل لاستقرار الإنسان وبناء الحضارة، وكان لها سيطرة حقيقية على تلك العصور والتي دُعيت بعصر سيطرة المرأة، فكانت أعمال المرأة بالإضافة إلى تربية الأطفال تتعلق بطحن الحبوب وتهيئة الخبز والطعام، وكذلك الغزل لصنع الملابس وتهيئة جلود الحيوانات، والعناية بتلك الحيوانات المدجنة في حظائرها، أما أبرز أعمال الرجل وواجباته فكانت على الأرجح تتعلق في صنع الأدوات الحجرية والأسلحة البسيطة وحماية قطعة الأرض الصغيرة المزروعة وصيد الحيوانات». ويشير 'الماجدي' (2013: 115) إلى أن طقس الاستسقاء الرافدي كان دراميًّا يأتي مع الجفاف وتذبذب المطر، ولكن البعد الديني واضح فيه، حيث يجري تحت رعاية الكاهنات والناس الذين يشكلون النظارة والذين يترقبون الطقس ويعيشون فيه. السير 'فريزر' (1971: 104) أشار إلى أن هذه الطقوس تأتي على مبدأ التشابه وهو أن الشبيه ينتج شبيهه، حيث كانت هذه الطقوس تجري اعتمادًا على الاعتقاد بأن تحقيق الأهداف والنتائج يكون بمحاكاتها أو تقليدها. ويذكر 'ابن النديم' أن الحرانيين كانوا يعتقدون بأنهم يجابُون عند دعوتهم في إنزال الغيث ودفع الآفات عن النبات والحيوان.

الطقس الثاني، الذي يمكن تناوله في مناطق انتشار العشائر الزراعية، والمنتشر في مناطق أخرى، كانت ضمن مناطق عبادة الإله «سين»، فهو ظاهرة الخسوف التي تصيب

القمر المقدس عند الحرانيين، والذي يحدث عندما يحجب ظل الأرض ضوء الشمس المنعكس من القمر، عندما تكون الشمس والأرض والقمر فى حالة اقتران ويكون هذا الاقتران كاملًا فيؤدي إلى خسوف كلي أو غير كاملٍ فيكون خسوفًا جزئيًّا. وكان الأطفال في منطقة «الجزيرة» و «حوض الفرات» عندما يحدث هذا الخسوف، الذي يتم تفسيره بأن الحوت ابتلع القمر! يخرجون إلى الساحات أو يعتلون البيوت حاملين تنكًا فارغًا أو سطول التنك أو طناجر من "البافون" مع أدوات معدنية حيث يطرقون عليها مرددين:

يا حوته

خلي گمرنا يفوته

اسمعي دگ النحاس

اسمعي صوت الرصاص

ويستمر القرع على الأواني المعدنية حتى تنتهي ظاهرة الخسوف، والتي كان الأطفال يعتقدون أن الحوت تركه بسبب إخافتهم إياه. وقد كانت ظاهرة الخسوف نذير شؤم لدى سكان «بلاد الرافدين» الذين ربطوا بين ظاهرة الخسوف بتمكن سبعة شياطين أو أرواح شريرة من القمر، ومن أجل ذلك تقام الصلاة وتقدم القرابين ليعود القمر إلى حالته الطبيعية (باقر، 2012). لكن الإشارة الأهم على أن مصدر الطقس حرانيٌّ، فَتَرِد في *تاريخ الكنيسة الأنطاكية المارونية السريانية* لـ'ميخائيل عبد الله غبرييل' الذي يورد، نقلًا عن مخطوط قديم لم يحدد تاريخه، أنه في عام 376م «أبطل مار أمبرسيوس كل العوائد الباطلة من ظنون الأمم. وأبطل الضرب على النحاس الذي يستعمله الناس وقت خسوف القمر»، لأنه عادة وثنية.

أما الطقس الثالث الذي بقي حتى خمسينيات القرن الماضي، فهو طقس زراعي مقدس قادم من الطقوس السومرية، التي يبدو أن آثارها بقيت في هيكل الزهرة الحرّاني، ويطلق عليه «لعبة السكارات»[215] في المناطق الزراعية التي تقع على ضفاف الأنهار، كما يطلق عليه في مناطق أخرى، بعيدة نسبيًّا عن مجاري الأنهار «لعبة الجلَّلات»، حيث بقي الطقس هناك رغم غياب مسببات حدوثه المرتبطة بالخصب الزراعي، وهو ما يدل على

[215] انظر للمزيد: الخليل، إبراهيم (1985) الضباع.

تاريخه الاعتقادي لدى الجماعة. ويتلخص هذا الطقس في أن الفتيات اللواتي في سن المراهقة العزباوات، حينما يذهبن إلى حوش الحطب من الحقول في جماعات، وحين يمر بهن رجل منفرد يجتمعن عليه ويقمن بتكتيفه وتعريته ويجلسن ضمن حلقة دائرية يتناوبن عليه حيث تقوم كل واحدة منهن أو من ترغب بملامسة جسدها لجسد الرجل [الضحية]، دون ممارسة جنسية كاملة، ويرددن بعض العبارات خلال ذلك، التي لم نستطع العثور عليها ربما لحساسية القضية وفقًا للمعتقدات الحالية. وهذا الطقس يكاد يكون تكرارًا لطقس الخصب السومري والرافدي لاحقًا الذي انتشر في ديانات المنطقة قديمًا، بل إن بعض الدبكات في المنطقة والتي يتراصف بها الرجال والنساء متلاصقين جنبًا إلى جنب متشابكي الأيدي في حلقة نصف دائرية وتتحرك بشكل دائري تبدو كأنها أحد احتفالات الخصب الرافدية.

إذن، وبالرغم من دخول العشائر الزراعية الإسلام طواعية، في وقت لا يمكن الجزم به، واستمروا حتى سبعينيات القرن الماضي غير ملتزمين بأي شعائر أو طقوس إسلامية سوى توحيد الله بصفته "إله خير"، نجد طبقة من المعتقدات الحرانية ظلت سارية في ثقافة هذه الجماعة والتي تختزن الكثير من العقائد السومرية، وظلت آخر الديانات الفكرية في المنطقة.

فكثير من الممارسات والعادات والطقوس لم نكن نعرف مصدرها كأبناء لهذه الجماعة، وجدناها ذات جذر عقائدي. فعدا عن اعتبار الفلاحة أحد الشؤون المقدسة فلم نكن نفهم امتناع أهلنا عن زراعة الخضراوات واحتقار زراعتها وهو ما بيَّنا جذره الديني. أما الأكل والشرب فلم يكن أكل الجمل مألوفًا رغم عدم تحريمه الإسلامي، وبالرغم من أننا كنا دومًا على ضفاف الأنهار لم يكن السمك أبدًا ضمن مأكولات هذه الجماعة، ووفقًا للعقيدة الحرانية فقد امتنع بعض الحرانيين عن أكل السمك وفقًا لـ'البيروني'. وقد بينا الأصل المعتقدي لعلاقتهم مع الخضر فقد كان أكل بعض الخضراوات عند الحرانيين غير مشروع كالثوم، البازلاء، الفول والفاصولياء الخضراء والقرنبيط والملفوف.

يبقى أن نذكِّر مرةً أخرى بأن هذه الجماعات الزراعية المستضعفة والمُهَانة عبر التاريخ، لم يتبقَ لديها شيء ذو قيمة إلا وسُلب منها، ونسب إلى غيرها ليُنكر أي فضلٍ لها مهما

صغرا! بدءًا بالطقوس اليومية البسيطة، وصولًا إلى الأعياد العامة المرتبطة بمنازل الأفلاك، وخاصة الشمس منها لارتباطها بالفلاحة ومواقيتها، كعطلة نهاية الأسبوع وأعياد الاعتداليين: الربيعي والخريفي، والانقلابين: الشتوي والصيفي، وعيد راس السنة 'الأكيتو' التي نسبها الجميع إلى نفسه، واعتبروها في كثير من الحالات: أعيادًا قومية لهم، منكرين أصلها السومري، الزراعي.

هل الحرانيون سومريون؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال المرتبط بالمصير الحراني، ويشكل جزءًا أساسيًّا من تعريفهم، وتحديد هويتهم العقائدية والحضارية التي نجادل بأنها تعود إلى السومريين، فإن علينا إعادة التذكير ببعض المعلومات التاريخية التي وردت في متن هذا الكتاب.

أول المعلومات المهمة المتواترة في كل المصادر، وعلى الرغم من الجدل المستمر حول طبيعة المعتقدات الحرانية، أن أهل «حرّان» كانوا وثنيين بالتعميم المشترك بين الأديان الذي أخذه المدونون والباحثون من المصادر العبرية، السريانية، والعربية، أو بتعبير آخر من اليهود والمسيحيين والمسلمين، لكنهم كانوا أتباع ديانة محددة، منتشرة قبل الديانات التوحيدية في المنطقة، بل كانت ديانة مهيمنة، هي عبادة الإله «سين» إله القمر الذي كان مركزه الأخير «حرّان»، والذي هو سومري الأصل.

ثاني المعلومات التي صارت مألوفة ومن مصادر معتبرة لا جدال حولها أن أهلها من «النَّبَط» الفلاحين، على ما تعانيه هذه المهنة من الازدراء، منذ أقدم العصور من المحاربين الأشداء والرعاة، الذين تقوم فلسفة عيشهم على الحرب والقوة والتوسع لا العمل والاستقرار والسلام.

ثالث المعلومات التي مرت من متون المصادر، هي الربط الدائم بين «النَّبَط» و «الكسدان»، وهذا واضح من خلال اسم 'ابن وحشية' نفسه، لكن 'المسعودي' و'ابن النديم' وآخرين ينسبان 'الكسدان' إلى سكان الأرض الأولى فمعنى كسداني: نبطي. وهم سكان الأرض الأولى وقد فرقت بعض المصادر بينهم وبين الكلدان وبعضهم جمعوهم معًا وآخرون اعتمدوا 'كلداني' للدلالة على الأقوام القديمة. كما أن الحديث المتواتر عن انتساب 'ابن وحشية' الحراني إلى «النَّبَط الكسدانيين» الذي يذكر 'ابن النديم' و'المسعودي' أنهم سكان الأرض الأوائل، والذي مر ذكره تفصيلًا في سياق البحث يعطي دلالات حاسمة على انتساب «النَّبَط» الحرانيين إلى السومريين الذين ليس غيرهم سكان الأرض الأولين.

إذا أخذنا بالأقوال المتواترة في المصادر بأن الحرانيين هم من سكان الأرض الأولى، وأنهم من القوم القدماء، وإذا أخذنا بالقواميس العربية التي تنعت جماعة بشرية بأنهم «شوايا» أي «بقية قوم هلكوا»، وإذا سلمنا بنظريتنا المبرهنة بالأدلة التاريخية والسجلات والسرديات الشفهية، بأن الجماعات التي أطلق عليها «الشَّوَايا» هم 'الحرانيون'، يصبح من المنطقي البحث عن إجابة على السؤال الذي تطرحه القواميس العربية حول هوية القوم الهالكين الذين بقيت منهم هذه الجماعة وتُنسب إليهم كحرانيين أولًا، وشوايا لاحقًا. فالصفة التي أطلقت على الحرانيين تواترًا، بأنهم سكان الأرض الأولى، ترتبط بإطلاق صفة واضحة الدلالة في القواميس العربية والمصادر التاريخية، على جماعة «الشَّوَايا» حيث تعرِّفهم بأنهم 'بقية قوم هلكوا'. هذا الارتباط يوسع بعده الدلالي 'ابن خلدون' ويقدم إشارة بالغة الأهمية في تاريخه، حول الذين يدَّعون الانتساب إلى 'العرب' بأنهم «في الأغلب يكونون أقرب إلى الأولين من غيرهم وهذا الانتقال لا يكون إلا في أزمنة متطاولة وأحقاب متداولة ولذلك يعرض في الأنساب ما يعرض من الجهل والخفاء» (ابن خلدون، 18).

إن العودة إلى المصادر الحرانية القليلة والنادرة التي تركوها، يُظهِر بوضوح أن أصولهم موغلة في القدم. فترجمة 'ابن وحشية الكسداني' الحرَّاني الانتساب [الذي يعرف طيفًا واسعًا من اللغات القديمة بما فيها "الهيروغليفية"، وقد تكون "السومرية" من بينها] لكتاب *الفلاحة النبطية* تركت أثرًا أساسيًّا عن العقائد الحرَّانية ربما لم تلفت انتباه باحثين كثيرين. فمن خلال هذا الكتاب، والمصادر العديدة الأخرى نجد أنهم كانوا أبرز علماء الفلك والفلاحة. أيضًا من خلال الجدل الذي دار بين الباحثين حول تاريخ كتابته والتي يعيد بعض الباحثين أجزاء منه إلى أصول لعصور موغلة في القدم قد تلامس العصر السومري، لكن الأهم أنه يثبت استمرار هذه الجماعة التي تعود أصولها إلى سكان الأرض الأوائل وعيشها "لأحقابٍ متطاولة". قادهم نمط العيش الزراعي المستقر إلى التعمق في علم الكواكب والنجوم التي ترتبط بها حركة المناخ وبالتالي المواسم والزروع، وهو ما برز فيه العلماء الحرانيون. هذا ما يقدمه كتاب *الفلاحة النبطية* بشقه العلمي. أما في الشق العقائدي فهو يقدمها في سياقها العملي الوظيفي، وكلا الجانبين كانا قد اضمحلا في زمانه، فلا علم الفلاحة الذي تركه قومه أبه به أحد، ولا عقائدهم التي أخفوها عن عمد يريدون كشفها في محيط تجنَّى عليهم وتركوه في غموضه. ويقر 'ابن وحشية' في مقدمته، وغيره

من النخبة الحرانية بالواقع الذي آل إليه قومهم، رغم أن العصر الذي نتحدث عنه كان العصر الذهبي للنخبة الحرانية النبطية في البلاط العباسي، وتأتي مرافعة 'ثابت بن قرة' الحرَّاني ودفاعه عن قومه في هذا السياق، لتؤكد على أفول شمسهم. كما صار ثابتًا من خلال ما عرضناه من الأدلة والشواهد وآراء الباحثين على الأصل السومري للمعتقدات الحرانية التي احتفظت بجزء كبير وأساسي منها وشكلت استمرارية لها حتى العصر الحديث بما لا يقاس بكل الأديان التي أخذت عن العقائد والأساطير السومرية.

إن البحث عن تراث الجماعة الحرانية الشهيرة والتي كانت نخبتها مِلء السمع والبصر في عصور وإمبراطوريات متلاحقة، مسألة تثير الأسى، فعلى الرغم من اشتراك أعضاء من هذه الجماعة في وضع مؤلفات كثيرة في الفلك والعلوم والفلسفات والطب ذائعة الصيت، فإن تراثهم يكاد يكون قد مُحي تمامًا، وهي مسألة تثير التعجب وتحتاج إلى دراسة لأنها قد تكون مقصودة وهي جزء من الصراع الذي خيض ضدهم. فكتاب *الفلاحة* لم ينجُ إلا لأنه كان بحوزة 'كسداني' من الجماعة ملتزم بتعاليم عقيدته التي توصيه بكتمان هذه الكتب وإلا لَفُقِد مثل غيره من آثارهم.

ومن العجب أن لا نجد لـ'ثابت بن قرة' الحرّاني المتوفَّى أول القرن العاشر الميلادي، الذي ليس هناك شك في أنه من كبار الحرانيين وأعلامهم وعلمائهم، بل زعيمهم، وظل على معتقداته الحرانية حتى وفاته، من التصانيف والكتب والرسائل التي وضعها، إلا القليل النادر. وبعض هذا القليل حُفِظ لأن غيره قد نقله عنه. ومن هذا القليل مرافعة يكشف فيها هوية قومه التي يعتز ويفاخر بها، نَشَرَها في أحد كتبه السريانية. فـ'ابن قرة' كان ضليعًا في اللغات السريانية والعربية واليونانية، وألف زهاء مئة وخمسين كتابًا بالعربية، إضافة إلى ستة عشر كتابًا بالسريانية[216]، وقد قمنا بإحصاء عناوين كتبه المذكورة في المصادر فوجدناها تجاوزت المئتين. حظيَ الحرَّاني بتقدير الخليفة العباسي 'المعتضد' حيث كَانَ يجالسه ويضاحكه بحضور الخاصة والعامة بينما كبار الخاصة كالوزير والحاجب يبقون وقوفًا[217]. قدم 'ابن قرة' مرافعة تاريخية تعود إلى عام 896م دفاعًا عن أهله وقومه، الجماعة الحرانية، أوردها 'ابن العبري' (1226-1286م) في كتابه *تاريخ الزمان* بترجمة

[216] انظر: ابن العبري، أبي الفرج جمال الدين (48-49 :1986).
[217] انظر: كتاب أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: 668هـ) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، (ص: 295).

الأب 'إسحق أرملة' (1879-1954) الأسقف والمؤرخ واللغوي السرياني (1986: 48-49)، ويؤكد 'ابن العبري' أنه نقلها عن كتابٍ لـ'ابن قرّة' نفسه وضعه بالسريانية فُقِدَ أصله، وقد استشهد 'ابن العبري' بخطبة 'ثابت' لغرض تأكيد بلاغته في السريانية ليس إلا، وقد جاء فيها:

«لقد اضطر الكثيرون منهم أن ينقادوا للضلال خوفًا من العذاب. أما آباؤهم فقد احتملوا ما احتملوا بعونه تعالى ونجوا ببسالة. ولم تتدنس مدينة حرّان هذه المدينة المباركة بضلال الناصرة قطعًا. فنحن الوارثون والمورِّثون **للصابئة** المنتشرة في الدنيا. فالذي يحتمل برجاء وثيق أثقال **الصابئة** يُعدُّ ذا حظ سعيد. ليت شعري من عمَّر المسكونة وابتنى المدن أليس خيرة **الصابئة** وملوكهم؟ من أسس المرافئ والأنهار؟ من شرح العلوم الغامضة؟ لمن تجلَّت الألوهية الملقِّنة الكهانة والمُعلِّمَة المستقبلات إلَّا لمشاهير **الصابئة**؟ فهم الذين أوضحوا ذلك كله وكتبوا عن طب النفوس وخلاصها. ولقنوا كذلك طب الأجساد وأفعموا الدنيا أعمالًا صالحة وحكيمة هي دعامة الفضيلة. فلولا علوم **الصابئة** لأمست الدنيا قفراءَ فارغة متقلبة في العوز».

إن هذه المرافعة التي يتحدث بها 'ابن قرّة' عن قومه وأجداده كتبها بالسريانية في كتاب مفقود له عن قومه وتراثهم، ونقلها عنه 'ابن العبري' في كتابه *تاريخ الزمان* (1890: 168-169) المكتوب بالسريانية، أي بنفس اللغة للتأكيد، وترجمه الأب 'إسحق أرملة' عنها إلى العربية، لكن لا بد من الإشارة إلى أن كتاب 'ابن العبري' الذي كتبه بالعربية لا يحتوي على هذه المرافعة، ذلك أنها تفقد غرض الاستشهاد بها.

إن المفردة التي وضعناها بخط عريض في النص السابق أي 'الصابئة' ترد في النص السرياني الأصلي "حنفو" والتي تعني باللغة السريانية والعبرية "الوثني"، وكانت تطلق على الحرانيين. وقد ترجم تلك المرافعة 'أندرو بالمر'[218] من السريانية إلى الإنكليزية، وأورد بدلًا من الصابئة الواردة في الترجمة العربية مصطلح Paganism أي "وثني" بحسب المعنى المكرَّس لها في السريانية مضيفًا بين قوسين كلمة (Hanputa) أي المفردة

[218] انظر الترجمة الإنكليزية:
Fowden, Garth (1993: 64-65).

السريانية التي استخدمها 'ابن قُرة' بنفسه، التي تطلق على الحرانيين الذين لم يؤمنوا بالديانات الحديثة بالتبادل مع مفردة "صابئي".

إذا أخضعنا النص السابق لقراءة تحليلية فسنجد أن 'ابن قرة' المتضلع في السريانية استخدم بنفسه وصف "حنفو" لقومه، الذي يعني بالسريانية "الوثنيين"، دون أي اعتراض، وهذا يعتبر إقرارًا منه به، خصوصًا وأنَّا قدَّمنا السياق الذي يقدمه إليهم هذا المصطلح من حماية وفقًا للمعنى الإسلامي له أي "الموحدين". لكن النص نفسه إذا أخضعناه للتحليل نجد أنه يفتخر بقومه الذين يصفونهم 'السريان' بـ"الوثنيين" ويعدد منجزاتهم مستخدمًا نفس المفردة التي يعيِّرونهم بها. ونفترض أن الاستهلال الخطابي لتلك الرسالة أو الخطبة إذا أخذناه في سياق عصره، من الممكن أن يكون قد بدأ هكذا: «ويحكم! أتعيروننا بأننا وثنيون، لأعدد لكم المنجزات التي صنعناها عبر التاريخ إذًا».

لكن الجزء التأسيسي من هذه المنجزات التي ينسبها 'ابن قُرة' إلى قومه الحرانيين تعطي دلالة واضحة على انتسابهم إلى السومريين الذين هم أول من عمَّر المسكونة وابتنى المدن واخترع المراكب وبنى المرافئ وشق قنوات الري وابتنى السدود للزراعة المروية للمرة الأولى في التاريخ. وهذا لا ينطبق إلا على من ابتدأ الحضارة والعمران في بلاد «بين النهرين» الذين لولاهم لبقيت «الدنيا قفراء فارغة متقلبة في العوز»، فهو لا ينطبق على الكلدان البابليين أو الآشوريين أو البابليين أو الأكديين أو غيرهم، فهم مجرد دول وإمبراطوريات حكمت المنطقة وورثت حضارتهم وعمرانهم بأدلة ليست مثار جدل. إضافة إلى ذلك نجده يربط أولئك القوم بالحرانيين حينما يتحدث عن إنجازات قومه في وقته، فالحرانيون هم من شرح علوم الفلك والرياضيات والميكانيكا إضافة إلى براعتهم في الطب. كما أن الصابئة لم يكن لديهم ملوك، أما السومريون الذين كانوا قبل الأديان، بدأت المعمورة والممالك من عندهم، كما تقول المصادر التاريخية حتى الآن. ونحن نتحدث هنا عن عالم لا يلقي الكلام جزافًا دون أدلة وهو المتبحر في اللغات والعلوم والتاريخ كذلك، أو على الأقل تاريخ جماعته التي كان من أبرز كبارها.

لكن مع ذلك، لنفحص زعم 'ابن قُرة' بانتساب قومه إلى السومريين، فيما إذا كان متوافقًا مع المعطيات التاريخية والوثائق واللُّقى الأثرية. وكنا قد قدمنا صحته من الجانب

العقائدي حيث الأصول السومرية لتلك العقائد، كما أفادتنا القواميس والمدونات بأنهم فعلًا سكان الأرض الأولى بل التصقت بهم صفة 'الكسدان' التي ألحقت بـ«أور» بالنص الأصلي العبري قبل تصحيفه في الترجمة السبعينية إلى اليونانية إلى الكلدان، لكن بقي هناك من المدونين العرب من فرَّق بين 'الكسدان' و'الكلدان'، هو ما وقفنا عنده في فقرات سابقة على الرغم من أن وصفهم بـ'الكلدان' في المصادر له مشروعيته فقد عاشوا في ظل الممالك والدول الكلدانية. بقي أن نفتش التاريخ.

هناك العديد من المصادر التي أشارت إلى الهجرة السومرية إلى «حرّان» من «أور الكسدانيين»، لكن المصدر الذائع الصيت الذي يشير إلى هجرة أقوام من «أور» إلى «حرّان» هو *الكتاب المقدس* في العهد القديم في سفر التكوين التي يسميها «أور الكاسديين» أو 'الكسدانيين' أو 'الكشدانيين'، حيث يذكر هجرة 'إبراهيم' وأبيه 'تارح' وابن أخيه 'لوط' ومن معهم إلى «حرّان» المدينة المباركة. وقد أشار العديد من الباحثين إلى الخطأ العلمي في إلصاق «أور» بـ'الكلدان'، لأنه لم يكن هناك 'كلدان' في الفترة التاريخية التي من المفترض أن 'إبراهيم' كان فيها في «أور» وفقًا للتراث اليهودي. «ومهما تكن العلاقة بين أور وقصص *الكتاب المقدّس* فإن المدينة كانت ميناءً مهمًّا على الخليج العربي، وقد ظهرت أولًا بصفتها قرية صغيرةً في عصر العُبيد» (5000-4100 ق.م.). «ولم تلبث أن أصبحت مدينة ثابتة الأركان بحلول سنة (3800 ق.م.) واستمرت على هذا الحال حتى سنة 450 ق.م» (Mark, 2011)، كما استمرت اللغة السومرية لفترة طويلة كلغة فكرية وعلمية ودينية أساسية حتى الحقبة الآشورية، وتذكر مصادر أنها استمرت حتى القرن الأول قبل الميلاد. ومن المفيد أن نذكِّر بحداثة المكتشفات الأثرية التي تعرفت على الشعوب القديمة بمن فيهم السومريين الذين لم يُكشَف تاريخُهُم وتُفَك رموز لغتهم حتى القرن التاسع عشر[219].

لكن المؤكد أن الحضارة السومرية بكليَّتها تم استلافها من الحضارات التي تلتها. في خلاصة رسالتها المعنونة *الرحلة الأبدية للعقل البشري* والتي قامت فيها بدراسة أساطير الخلق القديمة ومقارنتها من فترات زمنية مختلفة، تستنتج الباحثة 'ليلاف عجو' (2018: 29) أنه: بالنظر إلى حقيقة أن السومريين والمتحدثين بالأكدية عاشوا في بلاد «بين

[219] Gelb, Ignace J. (2020). Encyclopedia Britannica.

النهرين» وحقيقة استمرار اللغة السومرية كلغة فكرية ودينية بعد فترة طويلة من استيعاب البابليين الحضارة السومرية، يمكن اعتبار تأثير الأساطير السومرية على الأساطير والأدب البابلي بمثابة سياق طبيعي وليس نقصًا في إبداع البابليين. لكن من ناحية أخرى، قد يكون المرء مرتبكًا من حقيقة أن الحضارة البابلية لم تطور تفكيرًا كونيًّا مستقلًّا تمامًا عن التراث السومري، سوى ببعض التفاصيل البسيطة. إذن فالسومريون هم من شكَّل حضارة وثقافة منطقة بلاد «بين النهرين» حتى في العصور التي زالت فيها ممالكهم. أما 'أرنولد توينبي' (1889-1975م) الذي تحدث عن حملة 'نارام سين' العسكرية على شرقي آسيا الصغرى في كتابه *تاريخ البشرية* ([1983] 1988: 97) رأى أن حملته العسكرية إن كانت دفاعية فهو لا يدافع عن «أكد فحسب بل كان يدافع عن سومر وعن المدنية السومرية». فقد أسرت هذه المدنية الأكديين الذين قهروها، وقبسوها بكليتها تقريبًا، بما في ذلك كتابتها وحتى ديانتها. فأكثر الآلهة الأكدية كانت آلهة سومرية تخفيها غلالة رقيقة من الأسماء السامية.

وفيما يخص مصير السومريين، يرى 'جون ساسّون' (1993) في عمله *الفرضية المحرمة من سومر إلى أورشليم*، أنه إذا كانت المكتشفات الأثرية تقول إن المدن السومرية قد هدمت في الألف الثاني قبل الميلاد، فإن القصة التي تذكر تهديم مدنهم لا تقول إنه قضي على مدن السومريين، كما لا تقول أيضًا إنهم اختفوا كشعب، وإنما تشير إلى أنهم تفرقوا وخرجوا من تلك المنطقة، أي أنهم بقوا أناسًا بهوية مغايرة، لكنهم خرجوا من أرض «سومر» ورحلوا عنها، وذهبوا شمالًا باتجاه «حرَّان»[220]. وحتى هذه الفرضية تم نقضها أي فرضية تدمير المدن السومرية فـ«أور» مدينة السومريين التي تأسست في الألف الخامس قبل الميلاد، بقيت مسكونة حتى منتصف القرن الخامس الميلادي.

وإذ لا يسعنا في هذا البحث أن نقدم كل النظريات المتعلقة بأصول السومريين "أهل الرؤوس السود"، فإننا نقدم نظرية عالم الآثار العراقي 'طه باقر' (1912-1984م) المختص بالسومريات وتلميذ 'صموئيل كريمر' (1897-1990م) الذي كرَّس وقتًا طويلًا من حياته وهو يستكشف السومريين وألواحهم ولغتهم. فـ'باقر' يرى (2012: 80-81) أن السومريين هم إحدى الجماعات المنحدرة من أقوام محلية في وادي الرافدين في عصور

[220] Sasson, John (1993).

ما قبل التاريخ البعيدة ثم استقروا في السهل الرسوبي منه في حدود الألف الخامس ق.م. وأنهم عرفوا باسمهم الخاص [أي السومريين] نسبة الى اسم الإقليم الأخير الذي استوطنوه في القسم الجنوبي من العراق، أي أن التسمية لاحقة للاستيطان ومشتقة من اسم موضع جغرافي ولا تحمل مدلولًا قوميًّا. يؤيد هذا أن كثيرًا من الأقوام التاريخية التي اشتهرت في وادي الرافدين وأسهمت في تكوين حضارته وأحداثه التاريخية سميت باسم المواضع التي حلّت فيها مثل الأكديين نسبة إلى (أكد) أو (أكادة) العاصمة التي أسسها 'سرجون الأكدي' والبابليين نسبة إلى مدينة بابل، والآشوريين نسبة إلى مدينة آشور على ما يرجح. ويرى أن السومريين لم يكونوا أقدم المستوطنين في السهل الرسوبي من جنوبي العراق بل جاوروا أقوامًا آخرين وفي مقدمتهم الساميون، وبخلاف ما ذهب إليه البعض من نسبة الأصل الجبلي الخارجي إلى المهد الذي نزح منه السومريون، لا نجد في المآثر السومرية وعلى رأس ذلك آدابهم وأساطيرهم وشعائرهم الدينية ما يشير الى أصل غريب عن بيئة وادي الرافدين الطبيعية، ولا سيما القسم الرسوبي منه بل طابع حضارتهم المميز مشتق من بيئة نهرية ذات أحراش وقصب ونخيل وأثل وطمى وغرين وفيضانات وسهول. ويرى 'باقر' أنه «يبدو مما عرضناه من آراء عن أصل السومريين ومهدهم أن ذلك من القضايا التي لم تستطع حلها الدراسات اللغوية والآثارية وأن كل ما قيل ويقال بشأنها مجرد تخمين وافتراضات لا يمكن البرهنة عليه ولا رفضه بوجه قاطع» (2011: 82).

ويرى 'بول كولينز' (2016) Paul Collins أن بلاد «بين النهرين» شكلت بوتقة ذات «خليطٍ سكاني متنوع. فهناك أناس يتحدثون لغاتٍ متنوعة، ويُفترض أن لديهم تقاليد ثقافية أساسية مُضمرة ومختلفة كذلك. لذا يفكر الناس في الأغلب ببساطة مفرطة بالسومريين والآشوريين، في وقت نكون فيه بصدد الحديث بالطبع عن مجتمعٍ أكثر تعقيدًا بكثير». ويعتبر كولينز أن: «الإسهام الأكثر أهمية لبلاد الرافدين في عالمنا الحديث يتمثل في بلورة مفهوم المدينة، أو المكان الذي يشكل ساحةً لكل ما يمكن أن يحدث من تفاعلاتٍ مفعمة بالحيوية». ويضيف: «على مدى قرون عدة، نشهد تطور مراكز حضرية ضخمة، يعيش فيها آلاف الأشخاص، وليس بوسعنا أن نحدد حتى الآن بدقة السبب الذي قاد إلى تجمعهم معًا. كل العوامل المحتملة مطروحة في هذا الشأن، مثل

البيئة، أو الحاجة إلى إدارة الموارد». ويعتبر بلاد «بين النهرين»: «البقعة العتيقة التي بدأ منها التاريخ»[221] .

وإذ نجمع نظرية 'طه باقر' بأن السومريين كانوا من سكان «بلاد الرافدين»، إلى النظريات التي ترى فيهم خليطًا متنوعًا من السكان، تجمعوا ضمن بيئة نهرية واستطاعوا خلق ثقافة تقوم على الطين والزراعة، وربط ذلك بالمكتشفات الآثارية الحديثة فإننا قد نصل إلى بناء تصور حول مسار تنقل هذه الجماعات. فإذا أخذنا بعين الاعتبار التسلسل الزمني والجغرافي للمواقع الأثرية المكتشفة فإننا نلاحظ انزياحًا تدريجيًّا تاريخيًّا لحركة السكان والاستيطان من أعالي «الجزيرة» وهضبتي «الأناضول» و«أرمينيا» باتجاه الجنوب السومري. من موقع «غوبكلي تبه» الذي يعود تاريخه إلى 9 آلاف عام قبل الميلاد، حيث اكتشف أول معبد، بالقرب من «أورفة» التركية الحالية وريثة «الرّها» [222] إلى موقع «تل صبي أبيض» على «البليخ» بالقرب من «حرَّان» والذي شهد استيطانا بشريًّا يرجع إلى الألف التاسع قبل الميلاد أيضًا، وفيه اكتشفت مواقع أثرية كانت مأهولة بين 7500-5500 ق. م[223]. نزولًا إلى تل المربيط Mureybet على الفرات بين حران والرقة والتي تعود مراحله الأولى إلى الألف التاسع قبل الميلاد، ويعتبر أحد أهم عمليات الاستقرار للإنسان والزراعة وتربية الحيوانات، إذ أنه ومنذ القرن التاسع قبل الميلاد أخذ السكان يبنون الأكواخ الدائرية المحفورة جزئيًّا في الأرض ويغطونها بالخشب والقصب والطين، حيث يتوفر في هذه المنطقة الغذاء طوال العام، يصطادون الخنازير والأيائل وفي البوادي المجاورة يطاردون الغزلان والطرائد الوحشية. قاموا بتدجين الحيوانات، واستخدموا الصخور الصوانية في صناعة أدوات الصيد والحصاد وبناء البيوت وإعداد الطعام، بعضها كان أدوات حجرية دقيقة ذات مقابض من العظم أو الخشب. صنعوا السكاكين والمناجل ورؤوس الرماح والفؤوس وأقطاب الرحى لطحن حبوب الأعشاب البرية، واستخدمت مخارز من العظم لتثقيب وخياطة الملابس وغيرها كما

[221] From: Sooke, Alastair (2016).
[222] Curry, Andrew (2008).
[223] Leiden University (2019) Excavations of the site of Tell Saby.

استخدموا بعض الأواني الحجرية البسيطة وتزينوا بالمحار والحجارة الملونة والحلزون. وكان هذا الموقع مأهولًا في الألف السابع قبل الميلاد.

تأتي بعد ذلك حضارة «تل حلف» التي بين «الرقة» و«حرَّان» أيضًا، المجاورة للمواقع السابقة والتي تعود إلى نهايات القرن السابع قبل الميلاد أي أنها أعقبت الحضارة «المريبطية». يستمر النزول الاستيطاني، في بلاد «بين النهرين» إلى حضارة «تل العُبيد» ومدنها ومواقعها التي يعود تاريخها إلى الألف السادس قبل الميلاد وأعقبت حضارة «تل حلف». كما نجد في موقع «تل أبو شهرين»، مدينة «أريدو»، المدينة المجيدة باللغة السومرية وأقدم مدن الحضارة السومرية ومدينة الملوك الأولى والتي يعود تاريخها إلى نهايات الألف السادس قبل الميلاد والتي تبعد سبعة أميال عن مدينة «أور» السومرية[224]. ثم إلى عصر ثقافة «أوروك» الذي استمر تقريبًا طوال الألف الرابع قبل الميلاد وما أعقبه من مدن سومرية مستقلة يمكن الاستنتاج أن السومريين كانوا طوال الوقت في بلاد «بين النهرين» وانحدروا من أعالي «الجزيرة» بين نهري دجلة والفرات وكونوا حضارتهم في هذه البقعة الجغرافية والتي بلغت ذروتها الحضارية في جنوب «بين النهرين» حيث استقرت الحضارة السومرية وبلغت أوجها. إن الاستيطان السومري الذي أنتج الحضارة البشرية في القسم الجنوبي لـ «بين النهرين» جاء كنتاج تراكمي للاستيطان المتسلسل في هذه المنطقة، وذلك دون أن نخوض في أصولهم العرقية التي تميل معظم المكتشفات إلى أنهم خليط سكاني لا يشكلون عرقًا واحدًا.

إذ أن السومريين، وبالرغم من أنهم خلقوا الهوية السومرية التي طبعت الحضارة منذ نشوئها بطابعها، فإنهم لم يشكلوا أمة عرقية بل ظلوا شعوبًا صار لها ثقافة ولغة موحدة، لكنهم عاشوا فترات طويلة من حياتهم في مناطق استقرارهم بين النهرين التي كانت أولى تجمعاتهم الاستيطانية التي استعاضت عن مياه الأمطار بالري، مما أدى إلى تطور هذه التجمعات إلى قرى ومدن نتيجة خلق مفهوم العمل كقيمة مركزية للعيش. لكن تلك المدن لم تشكل ممالك لفترة طويلة من التاريخ، إذ لا يوجد لقب "ملك" عند السومريين في تلك الفترة، فقد كان أعلى التسلسل الهرمي للإدارة يسمى "لو كَال" أي

[224] الزيدي، أباذر راهى سعدون. (2014). مدينة أريدو ودورها الحضاري في بلاد الرافدين دراسة تاريخية -آثارية. مجلة الباحث، .46-27pp. ,(4)11.

"كبير القوم" إلى عصر فجر السلالات الذي أنهاه 'سرجون الأكدي' ذو الأصول السامية والذي يعني اسمه "الملك الشرعي"، بتشكيل أولى الإمبراطوريات وتشكيل مفهوم "الملك"، حيث سمى نفسه "الملك صاحب السلطان العالي"، بينما حفيده 'نارام سين' [أي محبوب الإله سين]، الذي ورث الإمبراطورية فقد لقب نفسه بملك الجهات الأربع.

يمكن الاستنتاج إذن، أن نزوح السومريين المتناوب بين أعالي الرافدين ومصبهما مجرد هجرات متعلقة بموازين القوى التي تحوزها الجماعات، فالجماعة السومرية التي لم تشكل عصبة قومية، ولم تكن محاربة، كانت تُطرَد إلى المناطق القاحلة والأقل خصوبة والأقل نموًّا ولم يكن أمامها خيار إلا أن تُعمِّرها أو تموت. هكذا أصبحت مراكز استيطان هذه مناطق استقطابٍ حضري، ومع نمو مدنها بدأت تأخذ ملامحها كجماعة تحمل هوية متجانسة مستقرة، لديها تفاهمات مضمرة بين أفرادها من خلال العيش المشترك، بما فيها طريقة رسم الأشياء والحيوانات، والإشارات، وهو ما سهَّل اختراع الكتابة التي صاغت وعيًا جمعيًّا كتبوه على ألواح الطين وكان هذا اختراعهم المعرفي الأكثر أهمية الذي حفظ آثارهم وقسمًا من تاريخ البشرية.

بدأت تتشكل هوية ثقافية غير عرقية، لشعب تشكلت قدراته عبر فترة مديدة من ابتكار الحلول للجفاف والزراعة، وبناء المدن وفقًا لنظام عمراني بسيط يقوم على الطين الذي لم يكن هناك غيره في تلك المنطقة، ومن الزل والقش في الأهوار المائية التي استوطنوها أيضًا، وابتكرو نظام القباب سواء كانت من القش أو الطين، التي مثلت تكيفًا عمرانيًّا مع حياتهم العملية والبسيطة التي اعتمدت موارد الطبيعة ولم يكن أمامهم سوى الطين الذي صنعوا منه كل شيء.

إذن فعودة السومريين إلى «حرَّان» لا تعتبر هجرة في تاريخ الاستيطان البشري في بلاد «بين النهرين»، بل يمكن اعتبارها تنقلًا لإحدى الجماعات البشرية الأصيلة في المنطقة، وجعلت من المدينة عاصمة التقاليد السومرية بعد أفول حضارة السومريين في جنوب «بلاد الرافدين». فتاريخ «حرَّان» الذي يعود إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد، بموقعها كمدينة رئيسية على طرق القوافل منذ ذلك الوقت، لا يذكر بروزًا لها ولأهميتها الاقتصادية والدينية والفكرية، إلا بعد زوال الممالك السومرية. فلا نجد لها أي أهمية

تُذكر، ولا يرد اسمها قبل هذه الحقبة، حيث يبدأ اسمها الموثَّق بالظهور في "رسائل مملكة ماري"[225] بين الملك شمشي/ شمسي (1812-1797 ق.م.) وابنه 'إشم-أدد'. أما اتخاذ الملك البابلي 'نابونائيد' "«حرَّان» [التي ولد فيها] عاصمةً له في آخر فترة من حكمه، وإعادة ترميم هيكل الإله «سين» والاهتمام به لا تعني أكثر من عودة المدينة إلى جذرها وعودة الملك البابلي إلى جذوره الحضارية.

وإذا عدنا إلى المكتشفات الآثارية الجديدة في موقع «تل صبي أبيض»، بقرية «تل حمام التركمان» السورية، قرب«حرَّان» والذي مر ذكره سريعًا عند استعراض تاريخ «حرَّان»، فإننا سنجد أن الاستيطان البشري في « وادي البليخ» الذي تقع «حرَّان» على منابعه يرجع تاريخه إلى الألف التاسع قبل الميلاد، وقد اكتشفت البعثة الآثارية الهولندية التي تعمل تحت إشراف جامعة 'لايدن' الهولندية أربعة مواقع أثرية ووجدت أن هذه المنطقة كانت مأهولة بين 7500- 5500 ق. م. وهو ما أكدته اللُّقى الفخارية التي تعود إلى 6800-6900 ق.م. كما عثروا على فخاريات سليمة تعود إلى 6200 ق.م. إضافة إلى الحصن الإداري الذي أخذ هيئة قصر يعود إلى العصر الآشوري 1225-1120 ق.م. وكان مقرًّا لنائب الملك الآشوري. وقد تكوَّن القصر من ثلاث وحدات سكنية تضمنت الحمامات والمراحيض. وقد وجد حول القصر وحدات إدارية، منازل، مباني تخزين، أفران فخارية وورش عمل تنتج احتياجات السكان، تضمنت ورشًا لإنتاج: الخزف، البيرة، وكذلك المخابز. أعطى الموقع مجموعة من المصنوعات اليدوية بما في ذلك الفخار وأدوات الطحن وأدوات العظام والأسلحة والمجوهرات والأختام وأكثر من 400 لوح مسماري. وهذا الكشف في رأينا يعيد ترتيب السياق التاريخي لحضارة «بلاد الرافدين» فهو يعطي ترتيبًا جغرافيًّا زمنيًّا لتسلسل المواقع الحضارية الرافديَّة، ويجعل موقع «تل صبي أبيض» يتقدم في التحقيب الزمني على مواقع «جرمو»، «الصوان»، «حسونة»، «سامراء»، التي اعتبرت ممثلةً لثقافة العصر الحجري الحديث الذي يمتد بين 8000-5000 قبل الميلاد، واكتشف فيها الإنسان الزراعة وقام بتدجين الحيوانات وصنع الآلات الحجرية المصقولة وطور صناعة الفخار (الماجدي، 1979:27)، وبهذا يكون قد تشكَّل لدينا مسار رحلة الاستقرار السومري الرافديَّة من أعالي منابع الفرات إلى مصبه حيث

[225] Korzhumbayeva, Aigerim (2013).

تشكلت الحضارة السومرية، وهي فرضية تبدو لنا الأكثر منطقية عن الجهة التي قدم منها السومريون وهو ما يحتاج بحثًا أكثر تعمقًا في الآثاريات.

إذا توجهنا من «حرَّان» التي تقع على منابع نهر «البليخ» أحد روافد الفرات، باتجاه الجنوب، إلى «تل المريبط» وحضارته تكشفت حقبة مهمة من تاريخ الإنسان، وانتقاله من مرحلة الصيد والرعي إلى مرحلة الاستقرار وبناء المستوطنات البشرية الأولى والانتقال إلى مرحلة الزراعة وتربية الحيوانات. أما إذا توجهنا من «حرَّان» حوالي مئة كيلومتر إلى الشرق، فسنجد أنفسنا في موقع «تل حلف» بالقرب من بلدة «رأس العين» التي تقع على منابع نهر «الخابور» الذي هو أحد روافد نهر الفرات أيضًا، وحضارة «تل حلف» التي تعود إلى الألف السادس قبل الميلاد اكتشفها الدبلوماسي الألماني البارون صاحب موسوعة *البدو* 'ماكس فون أوبنهايم' وفُتن بتلك الحضارة التي مارست الزراعة وأنتجت الخزف الملون وكانت لهم طرقهم الخاصة في حصاد مياه الأمطار، والذي كتب على قبره بالألمانية ما يمكن ترجمته بـ«هنا يرقد بحماية الله، الرجل الذي أحب المعرفة والصحراء وتل حلف الذي اكتشفه وكشف آثاره». كان من بين المكتشفات أيضًا النظام المعماري الخاص بـ«تل حلف» وهو القباب المدفونة الشبيهة بتلك التي في الحضارة «المريبطية»، التي تم وصفها بأنها مقابر، لكن التدقيق في هذا النمط من العمران، الذي يقوم على بناء القباب، سيربطها بالملاحظة البصرية بـ "قباب حرَّان" التي ما زالت نمطًا معماريًّا مستخدمًا حتى الآن، خصوصًا من العشائر الزراعية حرّانية الأصل، وهذا يشير إلى سكن متواصل في محيط «حرَّان» منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الآن ويشير إلى ترابط ملامح هذه الحضارات المكتشفة في مواقع بلاد النهرين، فـ«تل حلف» ترتبط حضارته بـ«تل العبيد» الذي يعتبر الفترة الأولى من العصر السومري.

عكست مكتشفات «تل حلف» علاقة قوية مع الثقافة السومرية العبيدية وكذلك مع مكتشفات «تل صبي أبيض» الفخارية بقرب «حرَّان» والتي تسبق تاريخيًّا «تل حلف». أحد مكتشفات «تل حلف» هو النمط المعماري، والذي نجد جذره عن الحضارة المريبطية، الذي أطلق عليه 'ماكس مولوان' (1904- 1978م) Max Mallowan تسمية Tholos وباليونانية θόλος وباللاتينية Tholus وتعني القبة (Dome) وجمعها Tholi، والمرتبط بـ Beehive Tombs أو باليونانية θολωτός τάφος والذي هو نموذج من

العمارة المدفونة في الأرض على غرار الكهوف Caves لكن سقفها قبة[226]، وشكله المقطعي الأفقي يجعله يشبه شكل ثقب المفتاح في الأبواب القديمة، وقد تم تفسيره على أنه مقابر، لأن اليونان استخدموا هذا النمط المعماري لاحقًا كمقابر للنخبة اليونانية لكنهم بنوها من الحجارة[227]، وناهيك عن ارتباط هذا النمط المعماري بالسومريين بوصفهم مبتكروا بناء المدن والمراصد الفلكية والمعابد الطينية، فهو ما زال يرتبط بـ«حرَّان» حتى يومنا هذا. وقد كان هو النمط المعماري الشائع لدى العشائر الحرانية حتى ثمانينيات القرن الماضي عندما دخل الأسمنت وخرب كل شيء وتغير حتى النمط المعماري. ذلك يعكس نمطًا حرانيًّا في البناء توارثته العشائر الحرانية حتى الوقت الحالي، ويعكس خبرة علمية متوارثة بنظم التهوية والتدفئة والصوت وحتى صنع المخابئ السرية داخل البناء نفسه.

إذا كان السومريون بنوا نمطًا إنتاجيًّا يقوم على الزراعة والابتكار والحرف، ونظامًا معماريًّا يقوم على الطين، فإنهم ابتكروا أيضًا نظامًا إداريًّا نما وتبلور مع نمو الحرف والمدن، هذا النظام الذي انسجم مع قيمة العمل التي شكلت القيمة المركزية في هذا النظام الذي قام على الانتظام الطوعي للسكان، والصعود التدريجي لخبراء المهن والحرف، الذين شكلوا تجمعات مهنية يرأسها شيخ المهنة. هذا النظام الذي ظل مطبقًا وصالحًا حتى العصر الحديث وقد ورثته العشائر الزراعية الحرانية في مناطق استيطانها الحالية.

فقد بلور السومريون نظام شيخ المهنة الإداري الذي يتعلق بتنظيم المهن والإشراف عليها حيث يختار أبناء المهنة شيخًا لمهنتهم يسن القوانين لتنظيمها ويحكم في المنازعات ويطابق المنتج مع المعايير، إضافة إلى كونه صلة الوصل بين السلطات المحلية وبين أعضاء مهنته في كل المدينة. ويتمايز نظام شيخ المهنة عن النظام النقابي الحديث بكونه غير انتخابي، بل يقوم على الصعود من خلال الاصطفاء بناءً على عاملين: الخبرة والسلوك الاجتماعي، الذي كانت تحكمه قيم خدمة الجماعة التي يمثلها. إضافة إلى ذلك فإن مفهوم كبير القوم الذي لا يملك سلطة قهرية والذي عاشت في ظله مراكز

[226] Burke, R. E. J. (2019).
[227] New World Encyclopedia (2019).

الاستيطان السومرية الأولى حتى بناء الإمبراطوريات المركزية، ما زال متداولًا لمفهوم المشيخة في العشائر الحرانية، رغم تأثرها بحكم الجيرة مع نموذج السلطة في القبائل العربية الذي يقوم على الزعامة الوراثية. فحتى في ظل الفترة التي يطلق عليها الباحثون فترة "ممالك المدن" في العصر السومري، كانت هذه المدن مستقلة ولم تشكل إمبراطورية تقوم على مركزية القوة والغزو والتوسع.

من شيوخ المهن والفلكيين الذين تحولوا إلى كهنة والشباب الذين في سن العمل تشكلت المجالس الاجتماعية التي أدارت «سومر» إلى ما يقارب ألفي عام. وكانت هذه المجالس تنتخب "كبير القوم" وليس الملك أو الإمبراطور، فمفهوم انتخاب الأصلح سلوكًا والأكثر خبرة في مهنته، أنتج للسومريين نظامًا معياريًّا لشيخ المهنة طبقوه في كافة نواحي الحياة، وهو نظام ينتخب الأصلح على رأس الهرم، لكن الثقل في القاعدة السفلى، لأن شيخ المهنة يوضع تحت الملاحظة المستمرة لأعضاء المهنة منذ دخوله إلى هذه المهنة طفلًا في الغالب، حيث يتم ملاحظة ما يقدمه في المهنة من ابتكارات وإبداع وما يكتسبه من خبرة في العمل، وكذلك عبر سلوكه مع زملائه ومع معلمه ومحيطه. وبالتالي تسجل هذه الملاحظات في السجل المفتوح في ذهن كل منتمٍ إلى هذه المهنة. إنه يقوم على الاختيار وفق مفهوم الأصلح، وهذا الاصطفاء يتم بناءً على ما قدمه الفرد خلال حياته وليس فقط في مقطعٍ منها. وقد طبق السومريون هذا النظام على إدارة حياتهم في اختيار الأصلح، وما زال مفهوم اختيار الأصلح شائعًا عند العشائر الحرانية كما كان شائعًا عند الحرانيين.

إن الدلائل التي قدمها الحرانيون تؤكد بشكل واضح انتسابهم إلى السومريين، سواء من خلال عقائدهم التي بقيت متمسكة بأصلها السومري، أو نسبتهم إلى 'الكسدان' الذين ينسبون إلى مدينة «أور» السومرية، وما ذكرته المصادر التاريخية بأن أصولهم تعود إلى سكان الأرض الأوائل أو من خلال خط الهجرات، وكذلك مما هو متبقٍّ لدى العشائر الزراعية الحرانية من إرث السومريين.

الخلاصة

تناول هذا الكتاب البحث في أصول ومعتقدات عشائر زراعية استوطنت «وادي البليخ» و«حوض الفرات»، منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، والتي يعود موطنها الأصلي إلى مدينة «حرَّان». هذا قادنا إلى البحث في أصول السكان في منطقة «الجزيرة» و «حوض الفرات»، حيث اخترنا مسرح تنقل هذه العشائر الزراعية في أربع من مدن الجزيرة التاريخية، «الرَّقة» و«حرَّان» و «الرُّها» و «نصيبين». استعرضنا تاريخ المنطقة والقبائل والعشائر والجماعات والأقوام التي شكلت النسيج السكاني، واتخذنا نقطة أساسية في البحث هي دخول المسيحية ودخول الإسلام للمنطقة، لكننا وجدنا المصادر التاريخية تذكر القبائل التي جاءت مع جيوش المسلمين ومنها قادة وأعلام وولاة وفقهاء، وسواء كانت هذه الجماعات قبائل أو أقوامًا فهي ما تزال تسكن «الجزيرة» و «حوض الفرات» متواترة الاتصال برواية هجرتها واستيطانها في هذه المنطقة أو نشوئها فيها، ما عدا "الجماعة الزبيدية" التي يعتري رواياتها التناقض البيني أولًا، والتناقض مع المصادر التاريخية ومع الوقائع كذلك ومع كثير من الروايات الشفهية المتعددة والمدونات التي كتبها الرحالة الذين زاروا المنطقة، فكان لا بد من العودة إلى موطن هذه الجماعة والبحث في أصول الجماعات التي سكنتها.

عند البحث في تاريخ «حرَّان» التي تعود أصول هذه الجماعات إليها، وجدنا جماعة متمايزة عن جوارها أصلًا ومعتقدًا هي "الجماعة الحرَّانية"، لكن هذه الجماعة الشهيرة عبر التاريخ يختفي ذكرها في المصادر التاريخية بعد غزو 'هولاكو' للمنطقة وتدمير «حرَّان» وتهجير أهلها. وتنص المصادر التاريخية بوضوح على أن أهل حرَّان كانوا غداة دخول جيوش المسلمين إليها، من «النَّبَط» وهم جماعة أو جماعات بشرية غير عربية إضافة إلى القليل من 'اليونان' والأقوام الأخرى، لكنها تتحدث العربية أيضاً واللغات الأخرى. ولتوضيح السياقات التاريخية لاختفاء الجماعة الحرانية كان لا بد من محاولة معرفة ماهيَّة الجماعة التي تميزت عن جوارها بفارق جوهري هو «معتقداتها التي بدت غامضة ومتنازع على طبيعتها». وقد وجدنا من خلال تتبع التسلسل التاريخي للعقائد الحرانية، أنها قادت إلى اضطهاد الحرانيين في بعض الفترات وشكل تمسكها بها ضغطًا مستمرًّا عليها من جوارها منذ ولادة الأديان التوحيدية بجوارها.

وقد وجدنا أن الجماعة الحرانية كانت من أتباع الإله «سين» إله القمر الحرّاني بشكل واقعي، وهي ديانة محددة ذات طقوس وشعائر وشرائع محددة لكنها غير متاحة للعموم، أطلق على اتباعها من الديانات المستحدثة في المنطقة بدءاً من اليهودية الوثنيون بمصطلحات متعددة. لقد ظلت عقيدة الإله «سين» التي تبعها الحرانيون مثار جدل، فقد كانوا متحفظين في شؤون دينهم منذ انتصار المسيحية وسيطرتها على جوارهم. أطلقت التسميات والتوصيفات على هذه العقيدة بشكل متناثر، متباعد، لكنه مزدحم أيضاً، فعرفوا بـ «الأحناف الحرانيين» و «الصابئة الحرَّانية» و"الوثنيين"، وهو وصف جامع للديانات القديمة ولا يدل على ديانة محددة. وعلى الرغم من ذلك فقد انتشرت عقيدتهم في مناطق واسعة من الشرق حيث كان يعبد الإله «سين» على امتداد شبه الجزيرة العربية غداة ظهور الإسلام، وكانت «تيماء» أحد المراكز الرئيسية لعبادته منذ الملك البابلي 'نابونائيد' الذي سكن هناك لعقد من الزمان، مع وجود مناطق قليلة جدًّا ومعزولة في تلك المنطقة تدين باليهودية والمسيحية. كان هناك هيمنة لهذه الديانة التي أعطاها العرب أسماءهم حيث عُبد الإله «سين» الذي يمثله القمر باسم 'اللّه' أو 'اللّه تعالى' بينما 'الشمس' عبدت باسم 'اللات[228]' والزهرة باسم 'العزى'، وهو "الثلاثي الحرَّاني المقدس".

أما عند مقاربتنا لمفهوم "الصابئة" في الإصطلاح واللغة لنبني تصورًا عن 'الصابئة' الذين ذكرهم *القرآن* في ثلاثة مواضع وكيفية نشوء مفهوم «الصابئة الحرَّانيين» و «الصابئة المندائيين» والعلاقة بين معتقدات كل منهم، وجدنا من خلالها أن "الصابئة" كمعتقد غير معرَّف، وقد ورد في النص القرآني دون تعريف وهو ما خلق ديانة لا وجود لجماعة تتبناها. علاوة على ذلك فهذا الوصفي الديني الذي يطلق على جماعة هو ذو قيمة سلبية عند اليهودية والمسيحية، وإيجابية في الإسلام. لكن إطلاق المسلمين على كلٍّ من 'المندائيين' و'الحرانيين' مسمى 'الصابئة' بحمولته الإيجابية جعل الجماعتين تقبلان بهذا الوصف، لأنه وفر لهما الحماية لوضعه لهما مع الجماعات التي تدفع الجزية وتبقى على معتقداتها. وعند مقارنة العقائد الحرانية مع العقائد المندائية وجدنا [كما وجد باحثون قبلنا] أنهما جماعتان مختلفتان، وجاءت إحالة اسم 'الصابئة' المذكورين في *القرآن* إلى الجذر (صبأ) نتيجة خطأ معرفي ارتكبه المصنفون العرب بداية، لعدم معرفتهم

[228] المسعودي ذكر انها تمثل زحل.

بمعتقدات ما أطلق عليهم *القرآن* اسم 'الصابئة' في ذلك الوقت، وقام على تحليل فيللوجي لمفردة "الصابئة" بأخذ السياق التاريخي للمفردة، لأن إحالة "صابئة القرآن" إلى الجذر العربي (صبَّ) هو أوضح من الشمس عندما يقصد منه البحث في المعتقد وهو يحيل بشكلٍ لا يقبل أي التباس إلى 'المندائيين' وفقًا لشعائرهم الدينية وطقوسهم التعميدية بالماء، أي أن جذر "صابئة" باللغة العربية يشير إلى 'المندائيين' المفترقين عن 'الحرانيين'. وإذا كان المسلمون قد أطلقوا 'الصابئة' كديانة توحيدية على إحدى العبادات لأقوامٍ لهم كتاب أو شبهة كتاب، فإنه أطلق من اللاهوت اليهودي أولاً، ثم السرياني المسيحي على الجماعة الحرانية بوصفهم "كفرة"، حيث لم يؤمن الحرانيون بالدين المسيحي. وقد أطلق اللاهوت المسيحي سيلًا من الاختلاقات حول العقائد الحرَّانية بوصفهم "صابئة وثنيين" تصب في مجملها على تحريض المسلمين عليهم بوصفهم "وثنيين" حيث كان الحرانيون ما زالوا يتبعون الإله «سين» إله القمر الحرَّاني. ووجدنا أن الكتابات اللاهوتية والروايات المسيحية أحدثت تبدلًا في الفقه الإسلامي تجاه الحرانيين، إذ وجدنا تناقضًا واسعًا بين المدونين والفقهاء الإسلاميين حول العقائد الحرَّانية، من تسامح فقهي نجده عند 'أبي حنيفة النعمان' في بداية الفترة العباسية إلى تشدد فقهي نجده عند 'الإصطخري' في فترة الحكم 'البويهي' تحت ظلال الخلافة العباسية. كما وجدنا أن الجماعة الحرانية أطلق عليها 'الأحناف' من المسلمين والـ"حنفو" من السريان بمعنيين متضادين، فـ'الأحناف' من وجهة النظر الإسلامية هم أتباع نبي الله 'إبراهيم' الذي ترك عبادة قومه التي هي عبادة الأصنام وعَبدَ الله، حنيفًا مسلمًا، أما من وجهة النظر اليهودية والمسيحية فهم "الوثنيون الكفرة" و"المهرطقون" الذين يعبدون الأصنام، وأن 'إبراهيم' خرج من «الحنيفية» التي هي عبادة الأصنام إلى التوحيد أي خرج من "الكفر" إلى "الإيمان".

إذاً فقد قدمنا في هذا الكتاب ماهية الدين الحنيفي، الذي قال به الإسلام وأنه أخذ الإسلام منه. فوفقا للمصادر اللاهوتية والتاريخية وجدنا أن «الحنيفية» كانت دين إبراهيم، وهذا ما تقر به اليهودية والمسيحية لكن بإطلاقها صفة الكفر على أتباع هذه الديانة واعتبار إبراهيم كان ضالا عندما كان حنيفاً، لكن الإسلام الذي اعتبره موحداً عندما كان حنيفاً اقرّ بان مصدر الإسلام هو «الحنيفية» الديانة التي كان مركزها حرّان.

بشكل أساسي وجدنا أن الجماعة الحرانية من خلال الباحثين والآثاريين، كانت من أتباع الإله «سين»، حيث كانت «حرَّان» مركزًا لعبادة الإله الأعلى "القمر" حتى سميت بمدينة "الإله القمر"، ومن خلال تتبع عبادة الإله «سين» اتضح أنها كانت منتشرة في الجزيرة العربية، وهو ما يؤكد أن العرب الذين صاروا مسلمين كانوا على اطلاع على ديانة الإله «سين» التي كان مركزها. وكان العرب يطلقون عليهم 'الأحناف' وفقًا للتسمية الآرامية العبرية السريانية الدينية، بعد أن أبدلوا دلالتها إلى "التوحيد" بدلًا من "الكفر". إذ أن ديانة الإله «سين» أخذت اتجاهًا توحيديًّا منذ 'نابونائيد' الذي أقام مركزًا لعبادة الإله «سين» في صحراء «تيماء» ونقل إلى الجزيرة العربية عبادته باسم 'الله تعالى'، وتطور هذا الاتجاه حتى قبيل ظهور الإسلام. وقد استخدم الحرانيون انفسهم تسمية 'الأحناف' بعد الإسلام في بعض المصادر القليلة، لما وفرته لهم من تقارب مع المسلمين، لكنهم كانوا يعرفون محتواها السرياني اليهودي المعادي لهم.

وقد وجدنا أن التقارب الحرَّاني الإسلامي له جذر معتقدي وأن هناك تشابهًا واسعًا بين الشرائع والعبادات والطقوس، بين الإسلام وعبادة الإله «سين» في طورها شبه التوحيدي المتأخر، والتي أطلق عليها «الحنيفية» وعلى أتباعها 'الأحناف'، وهو ما يؤكده النص الإسلامي بوضوح؛ أنه قادم من الديانة «الحنيفية» التي كان عليها 'إبراهيم'، أي ديانة الحرانيين أتباع الإله «سين».

وإذ يرى كثير من الباحثين أن عداء المسيحية الناشئة للحرانيين بدأ مع الكتاب المسيحيين السريان وآباء الكنيسة الأوائل، وجدنا أن العداء للحرانيين الذين قاوموا المسيحية ورفضوا تصديقها بدأ قبل ذلك، مع التبشير بالمسيحية كدين متصل باليهودية، وتحديدًا مع 'بولس الرسول، شاول الطرسوسي' الذي عرف بـ'رسول الوثنيين'، مستندين إلى قراءة تأويلية لرسالته الثانية إلى أهل «ثيسالونيكي» ترى أن تعبير "رجل الخطيئة" أو The man of sin وكذلك "هيكل الإله" The temple of God الوارد في نص هذه الرسالة يقصد بها الإله «سين» إله القمر الحرّاني ومعبده الشهير في «حرَّان». إذ أنه وبغض النظر عن الاختلاف في الترجمات الإنكليزية والعربية المتعددة لهذه الرسالة فإن استبدال "إنسان الخطيئة" أو "رجل الخطيئة" بـ"الإله سين"، و"هيكل الله" الذي حار المفسرون في تأويله بـ"هيكل الإله سين" سيجعل الرسالة واضحة ومفهومة، آخذين

بعين الاعتبار تاريخ 'بولس' ومسيرته وتفسيراته الواقعية التي يدعم بها تعاليمه اللاهوتية.

وفي علاقة العقائد الحرانية بالفلسفة والعلوم اليونانية، التي يُنسب إليها في كثير من المصادر جزء من العقائد والعلوم الحرّانية، حيث جادل باحثون، أن الحرّانيين لم يتأثروا فقط بفلسفة اليونان وعلومهم، بل إن كلَّ ما لديهم جاءهم من اليونان، وبغض النظر عن حقيقة معادلة التأثر والتأثير المستمرة بين الجماعات والشعوب، فقد وجدنا أن «حرَّان» وإرثها السومري هي أحد مصادر الفلسفة اليونانية التي عادت إليها ودخلت معتقداتها ولهذا السبب اعتبر الحرانيون بعض الفلاسفة والعلماء اليونان كـ'فيثاغورث' و'أفلاطون' و'أفلوطين' جزءًا منهم ومن مقدسهم.

وعند دراسة أسباب الخلط في المعتقدات الحرَّانية، وجدنا أنه يعود بشكل أساسي إلى الحرانيين أنفسهم، من خلال نهج السرية الصارمة والغموض الذي تبنته الجماعة الحرانية لكل ما يتصل بشؤونها الاجتماعية والدينية ولفترات تاريخية طويلة. كما أنه يعود إلى طول عمر معتقداتهم وما نتج عن ذلك من اختلاط مستمر مع الأقوام والديانات والشعائر والطقوس اللاحقة، مما جعل معتقداتهم ليست بمنأًى عن التأثر، ناهيك عن التأثير. إضافة إلى حملة التضليل ضدهم من الجوار المؤمن. كل ذلك جعل معتقداتهم صعبة التحديد.

لكن تتبع النصوص التي تركها الحرانيون والمصادر الموثوقة عنهم يكشف أن جذر هذه المعتقدات الأساسي، كان المعتقدات الشمسية الزراعية، والتي أطلقنا عليها ديانة الفلاحة، تشكَّلت خلال حقبة المعتقدات السومرية الزراعية التجريبية العلمية، والتي ارتبطت بالكواكب وقوى الطبيعة، وانتقلت إلى حران، مشكِّلةً معتقدات الحرانيين الكسدانيين التي ذكرها كتاب *الفلاحة النبطية* الذي ترجمه وقدمه 'ابن وحشية النَّبَطي الكسداني' وقدم المعلومات الأثمن عن عقائد الحرانيين. وظلت الشمس تحتل مكانة بارزة لارتباطها بالزراعة، ذلك حتى بعد أن أصبحت «حرَّان» مركزًا للديانة القمرية، حيث كرِّس منذ «أور» الإله القمر بوصفه الأعلى الذي أخذ صفة "الله" في آخر أطوار ديانة الإله «سين». ووجدنا أن العقائد الحرانية مرت بأطوار مختلفة، أثرت في كل عقائد المنطقة

وتأثرت بها، وأن محاولة الوصول إلى توصيف محدد للعقائد الحرانية ينطبق عليها منذ نشوئها وحتى اندثارها هو ضرب من المستحيل. وقد وجدنا أن التحول الأساسي الذي جرى للعقائد الحرانية كان عند تحولها من ديانة شمسية إلى ديانة قمرية، مع انتصار الإله الراعي المحارب وبناء الإمبراطوريات المحاربة. كما وجدنا أن هذه الديانة القمرية تحولت منذ عهد 'نابونائيد' البابلي الحراني إلى عقائد شبه توحيدية على رأسها الإله القمر لكنها احتفظت بجواره بالشمس والزهرة، مع تعدد واختلاف الأسماء التي قدست فيها. سارت العقيدة الحرانية في مسارٍ توحيديٍّ سبق الإسلام، وصارت لها عبادات وشرائع وأحكام وطقوس، نجدها تقارِب المعتقدات الإسلامية التوحيدية في الصوم والصلاة والتشريع والمعاملات والنظر إلى الباري المتعالي، حيث كان الحرانيون يكثرون من ترديد "لا إله إلا الله" قبل الإسلام، وهو ما جعل المسلمون يصفونها بالديانة الحنيفية التي يقولون إن 'إبراهيم' عليها وأنها جذر الإسلام وهو ما تؤكده الطقوس والشرائع والأحكام والأعياد المتشابهة بين الديانتين.

وقد وجدنا أن الهجوم الديني على الجماعة الحرانية بدأ في الكتب اليهودية المقدسة حيث تم تجريم ما أسموه "عبادة الكواكب"، وتصاعد في الفترة المسيحية، بينما في العهد الإسلامي بدأت الضغوط على هذه الجماعة تتزايد مع بداية التدوين ونقل المصادر العربية عن موفري المعلومات المسيحيين أو كتبهم، وإثارة الجدل حول عقائدهم، وصلت حد تكفيرهم كما فعلت المسيحية. تراوحت علاقة الحرانيين مع السلطات الإسلامية المتعاقبة على السيطرة على مدينتهم بين المد والجزر، لكن الجماعة الحرَّانية بقيت حاضرة ومعبدها حتى غزو 'هولاكو'. فبعد هذا الغزو والتشرد صارت الجماعة مفككة دون كيان جامع ينظمها، مما أدى إلى زيادة استضعافها من الجماعات المجاورة لها، التي حقر البعض أصلها بوصفها جماعة فلاحية، نبطية، والبعض الآخر كفَّرها مُعْتقَدًا، وذلك باختصار عبادة الإله «سين» إلى عبادة الكواكب والأصنام كما في اللاهوت اليهودي المسيحي. وعلى الرغم من المحن المتواصلة وتردي أوضاع الجماعة الحرانية منذ القرن العاشر الميلادي، فقد وجدنا أن المحنة التي واجهوها بعد غزو 'هولاكو' هي الأقسى في تاريخهم، والتي تمثلت في انتصار المسيحية عليهم حيث كانت زوجة 'هولاكو' نسطورية مسيحية متشددة تحمل إرث العداء النسطوري المسيحي للحرانيين، فلم يعد أمامهم إلا الاحتماء بالعرب المسلمين الذين كانوا عصبة كثيرة في تلك المنطقة وهذا ما فعله

الحرانيون. ويمكن الزعم أن الحرانيين الذين عاشوا «تيه هولاكو»، الذي اعقب غزوه للمنطقة وتدميرها، كادوا أن ينقرضوا كجماعة هذه المرة، لكن نجاتهم بأرواحهم كان ثمنها فقدان ملامحهم كجماعة.

وجد البحث أن الفترة التاريخية التي اختفى فيها ذكر الجماعة الحرانية الزراعية النبطية، أعقبها بعد قرن تقريبًا ظهور جماعة في نفس أماكن انتشارها تحمل كل صفات الجماعة ومواصفاتها وضعفها ومهنتها، عاشت في المنطقة بعشائر زراعية متمايزة عن جوارها. هاجر بعضها من «نصيبين» إلى مناطق «الرقة» حيث كان الحرانيون موجودين على الدوام فيها، على خلفية الاضطرابات التي عمت المنطقة في النصف الأول من القرن السادس عشر، لتنتشر في «حوض الفرات» و «وادي البليخ» ومناطق أخرى مشكِلةً مناطق استقرارها الجديدة. وبالتالي استنتجنا أن ما حدث كان مجرد تبديل انتساب من الأصل «النَّبَطي» إلى الأصل العربي عبر الانتساب إلى قبيلة عربية معروفة لكنها لا تتواجد في المنطقة، لأن أحدًا لن ينازعهم في ذلك، فهم لا يستطيعون الانتساب إلى أيٍّ من القبائل العربية التي تعيش في المنطقة كليًّا لأنها معروفة. كما أن نعت «شَاوي» الذي يطلق على هذه العشائر الزراعية ما هو إلا استخدام تبادلي لنعت «نبطي» الذي كان يطلق على الحرانيين ويطابقه في المعنى، ويدلان معًا على نفس الجماعة. ووجدنا أن هذه العشائر الزراعية هم الحرَّانيون الذين اختفوا من مشهد التاريخ بطريقة غير مبررة وغامضة.

تتبع البحث جذر نعت «الشَّوَايا» الذي يطلق على العشائر الزراعية من جوارهم، في المصادر اللغوية والتاريخية والشفهية. ووجدنا أن أغلب التفسيرات الرائجة شفهيًّا وكتابيًّا التي حاولت تفسير هذا النعت ربطت بينه وبين "الشاة" من خلال وروده كصفة لمالك "الشياه"، وقد ورد هذا المعنى أخيرًا في قواميس اللغة العربية، منقطعًا غير متواتر، وفي الغالب يؤخذ عن 'ابن منظور' صاحب *لسان العرب*، الذي يعود إلى نهاية القرن الثالث عشر، الذي يورده عرضًا في مادتي (شوا) و(شوه) حيث ذكر «والشَّاوي صاحبُ الشاءِ». لكنَّا وجدنا هذه التفسيرات تجاهلت أمرين، الأول: أن النعت يطلق احتقارًا وازدراءً على عشائر زراعية محددة تمتهن الفلاحة بشكل أساسي وأغلبها لم تُرَبِّ الماشية، ولا يطلق على كل من يمتهن الفلاحة، كما أنه لا يطلق على كل من يربي الشاة! فهو لا يطلق على القبائل العربية البدوية التي تربي الشاة، وإذا كان مرتبطًا بتربية الشاة، كيف حمل

كل هذه الحمولة الاحتقارية، فخير من تفخر به العرب كان راعيًا! الثاني، أن الجماعات التي يطلق عليها هذا النعت لا تعرِّف نفسها به وترفضه لأنها تدرك حمولته الاحتقارية وتدرك معانيه التي يستخدم في سياقها.

عند العودة إلى التصانيف العربية لبحث تطور المفردة، وجدنا أن النعت وُلِد في الثقافة العربية بحمولته السلبية، فهو يرِد في *معجم الجيم*، لـ'ابن مرار الشيباني' الذي عاش في القرن الثامن الميلادي وبدايات التاسع، "إذا اصفر السعف لليبوس فهو الشاوي، والشوى رذالة الإبل"، وفي منتصف القرن التاسع يصبح النعت أكثر وضوحًا في معانيه الاحتقارية فيدل على "رذال المال" و"بقيّةُ العشاء" و"الشويّة من المال وجمعها شوايا: رديئه"، لكن تبدأ هذه المعاجم تستخدمه للإشارة إلى جماعة بشرية منذ النصف الأول من القرن التاسع الميلادي حيث يورد 'ابن السكيت' في *معجم الألفاظ*: "شوايا: بقية قوم أو مالٍ هلك"، ويتكرس هذا المعنى في *لسان العرب* حيث يورد أن «الشوايا»: «بقية قومٍ هلكوا»، ولا تتجاهل القواميس اللاحقة حتى القرن الثامن عشر هذا المعنى كما لا تنفي أيًّا من معانيه الاحتقارية الكثيرة. ومن خلال تتبع التطور التدريجي للحمولة السلبية للمفردة باللغة العربية، ضمن سياق تصريفات الجذر (شوا) وجدنا أن الدلالة السلبية التهوينيّة التقليليّة في المعنى العام للنعت تتحول إلى دلالة احتقارية عندما يطلق على جماعة بشرية هي "شوّية من القوم الهلكى"، مستعيرًا المعنى التحقيري من القلة ورذالة الأشياء ورديئها التي تدل عليها لفظ "شويّة" والتي جمعها «شوايا». واستنتجنا أن النعت دخل بمعناه الاحتقاري اللغة العربية من السريانية، لاشتراكه في معنًى عام يفيد: الاعتدال والانبساط، والذي يستخدم للدلالة على الضعة وقلة الشأن أيضًا. إضافة إلى اشتراكهما في المعنى الاحتقاري «الرخيص، كان رخيصًا»، ذلك أن اللغة السريانية أقدم من العربية، كما أن لفظ "شْويَّة" بتسكين أوله هو مما لا تعهده العربية بوضعها المستقر الفصيح. لذلك افترضنا أنها دخلت إلى العربية بعد تحريك شينها بالفتح فأصبحت "شَويَّة" وجمعها «شَوايا»، وألحقت بتصريفات الفعل (شَوى/ شَوا) للتشابه الشكلي أولًا ولارتباط المعنى بأحد المعاني التي تقدمها القواميس العربية. وإذا أخذنا الصراع اللاهوتي السرياني- الحرّاني، بعين الاعتبار، فإننا نجد أن الحمولة السلبية للمفردة تطورت في المدونات العربية في سياق متزامن مع الاطلاع على المدونات والروايات

اللاهوتية المسيحية السريانية حول جيرانهم الحرانيين حيث تعود أصول هذه العشائر الزراعية.

إن فحصنا للمصادر التاريخية قدم إلينا نتائج أساسية في تتبع أصول هذه العشائر التي تنتسب إلى 'زبيد'. فقد أكدت المصادر التاريخية أن 'عمرو بن معديكرب الزبيدي' الجد الأعلى الذي تنسب له هذه العشائر نفسها لم يعقِب نسلًا، وهذا ما أكده عدد من الباحثين الذين تتبعوا سيرته وحياته. كما أن المصادر التاريخية لا تشير بأي شكل إلى هجرة قبيلة 'زبيد' اليمنية إلى الجزيرة الفراتية وأعاليها، لا قديمًا ولا حديثًا، بل ذكر باحثون رصينون كـ'فون أوبنهايم' أن ظهور 'زبيد' في المنطقة يشكل علامة استفهام، كما أن رواية 'البوشعبان' و'المجادمة'، عن نسب أنفسهم إلى 'زبيد' عبر 'العبيد' و'الجبور'، ليس هناك ما يسندها، بل إن 'فون أوبنهايم' يرى أن 'البوشعبان' ظهرت قبل ظهور 'الجبور' و'العبيد' الذين قويت شوكتهم منذ مطلع القرن الثامن عشر. كما وجدنا أشجار أنساب مختلفة ومعدلة، عدة مرات، لتطابق وقائع تاريخية لا يمكن تجاوزها، إضافة إلى تفرق الروايات المختلفة غير المتفق عليها بين أبناء هذه العشائر نفسها والتي تصل إلى حد التناقض أحيانًا. كما أن تتبعنا لنمط العيش والمزروعات التي كانت تزرع في وادي 'زبيد' اليماني، قادنا إلى الاستنتاج بعدم وجود أي مشتركات ثقافية أو زراعية أو عقائدية بين هذه العشائر وبين الموطن الذي تزعم أنها هاجرت منه إلى «الجزيرة» و «حوض الفرات». ومن خلال تتبع الوقائع وجدنا أن هذه العشائر انتسبت إلى زبيد في الثلث الأول من القرن العشرين، وأنها قبل ذلك ليس لديها رواية عن نسبها الزبيدي، بل كانت ترد أسماء هذه العشائر دون إلحاقها بزبيد. إذن فالوقائع التاريخية تنقض النسب الزبيدي إلى هذه العشائر، وتنفي هجرة 'زبيد' إلى المنطقة. كما أن شهادات المؤرخين والرحالة والروايات الشفهية تؤكد امتهان هذه العشائر الزراعةَ، وبوصفها جماعات متحضرة غير بدوية، لم تمتهن تربية الأغنام. وبالتالي فهي إحدى الجماعات الزراعية الموجودة في المنطقة والمستقرة غير المترحلة. عند تتبع خط هجرتها وتشردها واستقرارها ومروياتها الشفهية وجدنا أن هذه الجماعة| الجماعات تعود إلى «حرَّان» وأن الفترة التاريخية التي اختفى فيها ذكر الحرّانيون «النَّبَط»، أعقبها بعد قرن تقريبًا ظهور جماعة في نفس أماكن انتشارها تحمل كل صفات الجماعة ومواصفاتها وضعفها ومهنتها، عاشت في المنطقة بعشائر زراعية متمايزة عن جوارها أطلق عليها «الشَّوَايا» كنعت يحمل كل صفات نعت

«النَّبَطي» الذي كان يطلق على الحرانيين وبالتالي فهما نفس الجماعة. وتأكيدًا لكل المعطيات السابقة، وجدنا طبقة من العقائد والطقوس الحرَّانية لدى العشائر الزراعية المستوطنة في «وادي البليخ» ظلت سارية في ثقافة هذه الجماعة على الرغم من دخولهم الإسلام طواعية، في وقت لا يمكن الجزم به، واستمروا حتى سبعينيات القرن الماضي غير ملتزمين بأي شعائر أو طقوس إسلامية سوى توحيد الله بصفته "إله خير". كما وجدنا في المعتقدات الحرَّانية تفسيرًا لكثير من الممارسات والعادات والطقوس لم نكن نعرف مصدرها كأبناء لهذه الجماعة، ذات جذر عقائدي حرَّاني، في علاقتهم بالمزروعات وتقديسها والشرائع المتعلقة بالتحليل والتحريم وتقديس بعض أنواع المزروعات وتحريم بعضها. كما وجدنا من خلال الروايات الموثقة ومعايشتنا كذلك حداثة عهد هذه العشائر الزراعية بالإسلام، إذ أن أول تعليم للقرآن لدى 'البوشعبان' بدأ أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين! كما وجد البحث أن دخول الإسلام السلفي إلى «الرقة» في عام 1965 جاء من خلال أحد المدرسين الذي قَدِمَ من خارج المنطقة وقام ببناء مسجد في قرية «مغلة كبيرة" بجوار «معدان»، والذي يعتبر من أوائل المساجد في المحافظة كلها. كما تلقت الدعوة السلفية المحدودة دعمًا عبر زيارة 'الشيخ الألباني' عالم الحديث الأشهر في القرن العشرين، الذي زار «الرقة» عدة مرات في النصف الثاني من الستينيات وزار كل القرى المحيطة بـ«معدان»، وأعطى دفعًا لهذه العصبة السلفية المحدودة والتي لم تستطع الانتشار في «الرقة» حتى وقت متأخر، وقد تزايد انتشارها بعد الهجرة الواسعة للعمالة إلى السعودية في الفترة التي تطلق عليها الأدبيات الإسلامية "الصحوة". كما بيَّنا أن السلفية في «الرقة» التي كانت غريبة على السكان في البداية، خضعت لسطوة التقاليد العشائرية الحرَّانية فلم تستطع السلفية في «الرقة» اختراق التقاليد العشائرية لوقت طويل، وعندما تبناها بعض وجهاء العشائر والنخب الاقتصادية الصاعدة، كان عليها أن تتكيف مع تقاليد العشائر الحرانيَّة، أن تكون متسامحة اجتماعيًّا وفقهيًّا، بتأثير التاريخ العقائدي المتسامح لهذه الجماعة حتى في النسخ المتشددة من الأديان وبقائه فاعلًا حتى وقت قريب.

وفي النهاية يجد البحث الدلائل التي تؤكد انتساب الحرانيين إلى السومريين بشكل واضح. حيث أن مرافعة زعيم الحرانيين وكبير علمائهم 'ثابت بن قرة الحرّاني' عن قومه وافتخاره بأنهم «من عمَّر المسكونة وابتنى المدن وأسس المرافئ والأنهار وشرح العلوم

الغامضة، والذين لولا علومهم لأمست الدنيا قفراءَ فارغة متقلبة في العوز»، تؤكد معرفته بهذا الأصل. كما أن تتبع العقائد الحرَّانية أظهر أصلها السومري بدءًا من اشتراك «حرَّان» مع «أور» السومرية بكونهما مركزين رئيسيين لعبادة الإله «سين»، التي بقيت متمسكة بهذه العقيدة بأصلها السومري حتى زوالها. إضافة إلى أن المصادر التاريخية والتدوينية تنسبهم إلى 'الكسدان' الذين ينسبون إلى مدينة «أور» السومرية، كما ورد في العهد القديم، كما أن المصادر التاريخية تشير بوضوح وتواتر إلى أن أصولهم تعود إلى سكان الأرض الأولى. وتقدم المصادر التاريخية واللاهوتية الدينية خط هجرة بين «أور» السومرية التي نسبها *الكتاب المقدس* إلى 'الكسدان'، بما فيها هجرة 'إبراهيم' منها إلى «حرَّان»حيث أهله وعشيرته، وقد نسبت العديد من المصادر بوضوح 'الحرانيين' إلى 'الكسدان'، وكل هذا يؤكد انتساب 'الحرانيين' إلى 'السومريين'.

المراجع

1. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس (1995) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة).
2. ابن السكيت يعقوب بن إسحاق (طبعة 1998) كتاب الألفاظ، تحقيق: فخر الدين قباوة (بيروت: مكتبة لبنان).
3. ابن العبري، أبي الفرج جمال الدين (1986) تاريخ الزمان. نقله إلى العربية من السريانية الأب إسحق أرملة (بيروت: دار المشرق).
4. ابن العبري، أبي الفرج غريغورس بن أهرون الطبيب الملطي (1983) تاريخ مختصر الدول. وقف على تصحيحه وفهرسته الأب أنطون صالحاني اليسوعي. (دار الرائد اللبناني: الحازمية).
5. ابن العبري، أبي الفرج غريغورس بن أهرون الملطي (1997) تاريخ مختصر الدول. وضع حواشيه خليل المنصور. (دار الكتب العلمية: بيروت).
6. ابن العديم، الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (1988) بغية الطلب في تاريخ حلب. تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر).
7. ابن القيم، شَمْسُ الدِّين مُحَمد بن أَبِي بَكرِ بنُ أَيُوبَ (د.ت) التفسير القيم. جمعه محمد أويس الندوي، حققه محمد حامد الفقي. (دار الكتب العلمية: بيروت).
8. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (2009 [938]) كتاب الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد. (لندن: منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي).
9. ابن بطال، أبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (2006) شرح صحيح البخاري، ج6. ضبط أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشيد).
10. ابن بهلول، الحسن بن بهلول الطيرهاني (1987) كتاب الدلائل؛ تحقيق يوسف حبي، مراجعة محمد عبدالهادي أبو ريدة. (معهد المخطوطات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: الكويت).
11. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني (1993) الرد على المنطقيين، الجزء الثاني. (بيروت: دار الفكر).

12. ابن جبير الأندلسي، أبي الحسن محمّد بن أحمد بن جبير الأندلسي (متوفى 624هـ) (د.ت) رحلة ابن جبير الأندلسي. (بيروت: دار ومكتبة الهلال).
13. ابن حائك، حسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني (2004) الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير، الجزء الثاني، تحقيق محمد أكوع حوالي. (وزارة الثقافة والسياحة: صنعاء).
14. ابن خلدون، عبد الرحمن (2001) مقدمة ابن خلدون، ضبط خليل شحادة (بيروت: دار الفكر).
15. ابن شداد، عز الدين محمد بن علي بن إبراهيم (1991) الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة. الجزء الأول، القسم الأول. حققه يحيى عمارة (دمشق: وزارة الثقافة).
16. ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (1990) البداية والنهاية. (دار المعارف: بيروت).
17. ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (1990) تفسير ابن كثير، تحقيق وتقديم يوسف عبد الرحمن المرعشلي، الجزء الأول. (دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت).
18. ابن ميمون، موسى القرطبي الأندلسي (2012) دلالة الحائرين، تحقيق وتقديم حسين أتاي (بيروت: منشورات الجمل).
19. ابن وحشية (د.ت) الفلاحة النبطية. تحقيق: فؤاد سزكين، ج1، مقدمة الكتاب.
20. ابن وحشية، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني (1995) الفلاحة النبطية، تحقيق توفيق فهد (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية).
21. ابن وحشية، أحمد بن علي (1806) شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام. تحقيق جوزف هامر (و. بلمر: لندن).
22. أبو الفداء، المؤيد عماد الدين إسماعيل بن أيوب (1998) المختصر في تاريخ البشر، تحقيق محمد زينهم محمد عزب ويحيى سيد حسين. (دار المعارف: القاهرة).
23. أبي قرة، ثاوذورس (1982) ميمر في وجود الخالق والدين القويم، تحقيق الأب أغناطيوس ديك. (المكتبة البولسية: بيروت. المعهد البابوي الشرقي: رومة)
24. أبي يوسف، يعقوب بن إبراهيم (1979) كتاب الخراج. (بيروت: دار المعرفة).

25. الإدريسي، الشريف أبو عبد الله محمد الهاشمي (د.ت) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. المجلد الثاني. الجزء السادس من الإقليم الرابع. (دار عالم الكتب: القاهرة).
26. أرسلان، الأمير شكيب (2011) المختار من رسائل أبي اسحق ابراهيم بن هلال ابن زهرون الصابي. (الدار التقدمية: المختارة).
27. إسماعيل، إكتمال (2008) الحملات المغولية وآثارها الاجتماعية والاقتصادية على بلاد الشام (1250 - 1400). (دار رسلان: دمشق).
28. الأَصْفَهاني، حمزة بن الحسن (1844) تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، تحقيق I.M.E. Gottwaldt، طبعة ليبسي.
29. أفرام برصوم، البطريرك مار أغناطيوس (1963) تاريخ طور عابدين. ترجمة غريغوريوس بولس بهنام. بغداد.
30. أفلوطين (1997) تاسوعات أفلوطين، نقلها إلى العربية عن الأصل اليوناني فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي وسميح دغيم. (مكتبة لبنان ناشرون: بيروت).
31. أكسوي، صبحي وجليك توما (2000) تاريخ السريان في بلاد ما بين النهرين، ترجمه أحمد سليمان الإبراهيم ومحمد يوفا .
32. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (1994) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 1-16، الجزء الأول، تحقيق: علي عبد الباري عطية. (دار الكتب العلمية: بيروت).
33. الأميري، يحيى. (2019) من خزين الذاكرة.. أبي يهدينا بفرح غامر كتابًا مندائيًّا. (أونلاين) الحوار المتمدن. متوفر على: .<https://bit.ly/3rwUE1A>. آخر دخول 14 أيار | مايو 2020.
34. أمين، أحمد ([1933] 2012) ضحى الإسلام. (القاهرة: مؤسسة هنداوي).
35. أمين، شرف الدين عبد الحميد (2018) الفيلسوف اليوناني بروديكوس: الدين واللغة. (مؤمنون بلاحدود: الرباط).
36. باقر، طه (2012) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة. الجزء الأول. طبعة ثانية. (بغداد: دار الورَّاق للنشر المحدودة).
37. البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل (2002) صحيح البخاري. (دمشق-بيروت: دار ابن كثير).

38. بدوي، عبد الرحمن (1955م). أفلوطين عند العرب. (مكتبة النهضة المصرية: القاهرة).
39. بدوي، عبد الرحمن (1977) مناهج البحث العلمي. طبعة ثالثة. (الكويت: وكالة المطبوعات).
40. بدوي، عبد الرحمن (1984) موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت).
41. البستاني، بطرس (2014) أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام. (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة).
42. البَلَاذُري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود (1988) فتوح البلدان. (بيروت: دار ومكتبة الهلال).
43. بلنت، الليدي آن (1991) قبائل بدو الفرات عام 1878. ترجمة أسعد الفارس ونضال خضر معيوف (دار الملاح: دمشق).
44. بن سليمان، ماري (1899) أخبار بطاركة كرسي المشرق من كتاب المجدل (طبع في رومية الكبرى).
45. بهاء الله (د.ت) الواح حضرة بهاء الله (نزلت بعد كتاب الأقدس). (دار النشر البهائية: بروكسل).
46. بوزورث، كليفورد إدموند (2013) السلالات الإسلامية الحاكمة (هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة - كلمة: أبوظبي).
47. البيروني، أبي الريحان محمد بن أحمد (2000) الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق: خليل عمران المنصور. (بيروت: دار الكتب العلمية).
48. بيل، مس (1971) فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة جعفر الخياط، (طبع بمساعدة وزارة التربية والتعليم العراقية: بغداد).
49. التطيلي، بنيامين (2002) رحلة بنيامين التطيلي (أبوظبي: المجمع الثقافي).
50. توينبي، أرنولد ([1983] 1988) تاريخ البشرية، ج1، ترجمة نقولا زياده (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع).
51. الثامري، إحسان ذنون عبد اللطيف (2018) 'ديوان رسائل الصَّابي ت ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م'، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، المجلد 12، العدد 1، الصفحات: 1-42.

52. الثنيان، عبد العزيز بن عبد الرحمن (1994) عمرو بن معديكرب الزبيدي: الصحابي الفارس الشاعر. (الرياض: العبيكان).
53. الجابري، محمد عابد (1982) نحن والتراث. طبعة ثانية. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
54. الجابري، محمد عابد (2009) نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي. طبعة عاشرة. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
55. الجراحي، إسماعيل بن محمد العجلوني (2000) كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج١، تحقيق: يوسف بن محمود الحاج أحمد (مكتبة العلم الحديث).
56. الجوزية، ابن قيم (د.ت) إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان. (مكة: دار عالم الفوائد).
57. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (1987) الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، الطبعة الرابعة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (بيروت: دار العلم للملايين - بيروت)
58. الحسيني، السيد عبد الرزاق (1931) الصابئة قديمًا وحديثًا. (مصر: المطبعة الروحانية).
59. الحسيني، السيد عبد الرزاق (1963) الصابئون في حاضرهم وماضيهم: دراسة مستفيضة تستند إلى مشاهدات شخصية وتتبعات دقيقة. الطبعة الثالثة. (صيدا: مطبعة العرفان).
60. حضرة بهاء الله (1992) الكتاب الأقدس. (المركز البهائي العالمي: حيفا)
61. الحمد، محمد عبد الحميد (2003) الأفلاطونية المحدثة والتوحيد الإسماعيلي. (منشورات الحمد: الرقة).
62. الحمد، محمد عبد الحميد (1998) صابئة حران وإخوان الصفا (دار الأهالي: دمشق).
63. الحمد، محمد عبد الحميد (2011) صابئة حران والتوحيد الدرزي، الطبعة الرابعة. (دار الطليعة الجديدة: دمشق).
64. الحموي، ياقوت (1995) معجم البلدان. (بيروت: دار صادر).

65. الحميري، محمد بن عبد المنعم (1984) الروض المعطار في خبر الأقطار. طبعة ثانية. تحقيق إحسان عباس (بيروت: مكتبة لبنان).
66. الحميري، نشوان بن سعيد (1916) منتخبات من أخبار اليمن: منتقاة من كتاب شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، الطبعة الأولى، تحقيق وتصحيح: عظيم الدين أحمد (ليدن: بريل).
67. الخليل، إبراهيم (1985) الضباع. (دار الحوار: اللاذقية).
68. الخيون, رشيد. (2019) المؤرخ العراقي عبدالرزاق الحسني 1903-1997. تألق في التاريخ السياسي وتخبط في تاريخ الأديان والعقائد، الحياة [أون لاين] متوفر على: <http://www.alhayat.com/article/949526> آخر دخول 14 أيار | مايو 2019.
69. دفو، جيوم (2017) قراءة فلسفية لرسائل إخوان الصفا ونتائجها التاريخية، سلسلة كيف نقرأ الفلسفة، مجلد 2، عدد 3، صفحات: 685-694. جامعة الإسكندرية.
70. الدمشقي، شمس الدين أبي عبد الله محمد أبي طالب الأنصاري (1865) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر. (مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية: بطرسبورغ المحروسة).
71. الدمشقي، شمس الدين محمد بن عبد الله بن ناصر الدين (د.ت) توضيح المشتبه، ج4، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: المطبعة العلمية).
72. دوفو، جيوم (2017) رسائل الصفا وخلان الوفا (الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة).
73. دولباني، يوحنا (1942) المثال الرباني في ترجمة أخبار ماري يعقوب البرادعي السرياني. (المطبعة السريانية: بيونس أيرس، الأرجنتين).
74. الدويكات، فؤاد عبد الرحيم (2013) 'الأحوال الزراعية في إقليم الجزيرة الفراتية في العصر الأموي "٧٤٩/هـ ١٣٢-٦٦٠/هـ٤١"'، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، المجلد 7، العدد 1، الصفحات: 1-24. DOI: 10.12816/000073.
75. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (د.ت) مختار الصحاح، الطبعة الخامسة، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (صيدا - بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية).
76. رستم، أسد (1956) الروم: في سياستهم، وحضارتهم، ودينهم، وثقافتهم، وصلاتهم بالعرب. (دار الكشوفة: بيروت).

77. الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، الشهير بمرتضى (2016) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ج 6، ج9 (بيروت: دار الكتب العلمية).
78. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (2002) الأعلام، الطبعة الخامسة عشر، (بيروت: دار العلم للملايين).
79. زغلول، الشحات السيد (2002) السريان والحضارة الإسلامية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب).
80. زكري، أحمد وصفي (1983[1945، 1947) كتاب عشائر الشام. (دمشق: دار الفكر المعاصر).
81. الزهيري، عصام خلف الغضبان (2012) الدين الأول (مدخل إلى الدين المندائي)، الجزء الأول. (طبع خاص).
82. الزيدي، أباذر راهي سعدون. (2014). مدينة أريدو ودورها الحضاري في بلاد الرافدين دراسة تاريخية -آثارية. مجلة الباحث.46-27 ,pp.(4)11 ,
83. ساكز، هاري (1979) عظمة بابل: موجز حضارة بلاد وادي الرافدين (الموصل: جامعة الموصل).
84. سباهي، عزيز (1969) أصول الصابئة (المندائيين) ومعتقداتهم الدينية. (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر).
85. السكسكي، أبو الفضل عباس بن منصور (د.ت) البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تحقيق أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية).
86. سليم برنجي (1997) الصابئة المندائيون: دراسة في تاريخ ومعتقدات القوم المنسيين. ترجمة، تحقيق: جابر أحمد (دمشق: دار الكنوز الأدبية).
87. السمرمد، كهلان (د.ت) قبيلة العبيد: حاضر مشرق وماض مجيد. (نشر خاص).
88. شحيلات، علي والحمداني، عبد العزيز إلياس (2012) مختصر تاريخ العراق: تاريخ العراق القديم، الجزء الثاني، العصر البابلي (2004-539) ق.م. (بيروت: دار الكتب العلمية).
89. شمس الدين القرطبي (1964) الجامع لأحكام القرآن [تفسير القرطبي]، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، 1-20 جزء، الطبعة الثانية. (دار الكتب المصرية: القاهرة).

90. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (1992) الملل والنحل، طبعة ثانية، تحقيق أحمد فهمي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية).
91. الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم (1968). الملل والنحل، الجزء الثاني. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل (الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع: القاهرة)
92. الشوَّاف، قاسم (1996) ديوان الأساطير: سومر وأكد وآشور | الكتاب الأول: أناشيد الحب السومرية (لندن - بيروت: الساقي).
93. الشيباني، أبو عمرو إسحاق بن مرّار (1974) الجيم، تحقيق: إبراهيم الإبياري، مراجعة: محمد خلف أحمد (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية).
94. صاموئيل، الأب شربل جورج (2004) السريان ليسوا عربًا، النهار اللبنانية [أون لاين]. متوفر على: <https://bit.ly/3gdEPIT>. آخر دخول 2019/4/25.
95. صاموئيل، الأب شربل جورج (2004) نحن مسيحيّو «الجزيرة» لسنا عربًا خلافًا لما قاله المطران روهم. النهار اللبنانية [أون لاين]. متوفر على: <https://bit.ly/3gdEPIT>. آخر دخول 2019/4/25.
96. طرابيشي، جورج (2004) نقد نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي. الطبعة العاشرة. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
97. العامري، ثامر عبد الحسن (1991) موسوعة العشائر العراقية. (لندن: مكتبة الصفا والمروي).
98. عبود، شعبان (2004) مسيحيو «الجزيرة» السورية: الهجرة المتواصلة و"التاريخ الودي" مع المسلمين. النهار اللبنانية [أون لاين]. متوفر على: متوفر على: <https://bit.ly/3gdEPIT>. آخر دخول 2019/4/25.
99. العبودي، محمد عبد الهادي حسن وحمادي، عبد الخضر جاسم (2015) "الأحوال السياسية لمدينة حران في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي"، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 2، العدد 22، الصفحات 682-699. جامعة بابل.
100. عثمان، حسن (1964) مناهج البحث العلمي. (القاهرة: دار المعارف).
101. العزاوي، عباس (1952) موسوعة عشائر العراق. (بيروت: الدار العربية للموسوعات).
102. العسقلاني، ابن حجر (1853) الإصابة في تمييز الصحابة. (كلكتا: الهند).

103. علبي، عاطف (2006) المنهج المقارن مع دراسات تطبيقة (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد": بيروت).
104. علي الجباوي (2006) عشائر النور في بلاد الشام. (دمشق: دار التكوين).
105. العهد الجديد (1550م) طبعة ستفينسون اليونانية. [يوناني]
106. العهد الجديد (1612) طبعة الملك جيمس. [إنكليزي].
107. عياش، عبد القادر (1989) حضارات وادي الفرات: مدن فراتية القسم السوري، إعداد وليد مشوح، (دمشق: الأهالي).
108. عيسى، أحمد (2012) تاريخ النبات عند العرب. (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة).
109. غريغوريوس، صليبا شمعون (د.ت) الممالك الآرامية. متوفر أونلاين على: <https://bit.ly/3y27YN0> آخر دخول 20- 10- 2020.
110. الفغالي، الخوري بولس (2010) العهد الجديد السرياني. (مركز الدراسات والأبحاث المشرقية | جامعة مونستر- ألمانيا | الجامعة الأنطونية). [ترجمة بين السطور - سرياني وعربي].
111. الفغالي، الخوري بولس (2013) العهد القديم السرياني: الأسفار الخمسة. (مركز الدراسات والأبحاث المشرقية | الجامعة الأنطونية). [ترجمة بين السطور - سرياني وعربي].
112. الفغالي، بولس| عوكر، أنطون| الخوري، نعمة الله| فخري، يوسف (2003) العهد الجديد.. (الجامعة الأنطونية | كلية العلوم البيبلية والمسكونيّة والأديان). [ترجمة بين السطور يوناني-عربي].
113. فون أوبنهايم (وآخرون)، ماكس فرايهير (2007) البدو. الجزء الأول. تحقيق وتقديم ماجد شبر. (دار الوراق: لندن).
114. الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (د.ت) القاموس المحيط، الطبعة الثامنة، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع).
115. القالي، أبي علي إسماعيل القاسم البغدادي (د.ت) الأمالي، ويليه الذيل والنوادر. (دار الكتب العلمية: بيروت).

116. القرآن. طبعات مختلفة.
117. القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (1980) نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الإبياري، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الكتاب اللبنانين).
118. قوزي، يوسف متي | روكان، محمد كامل (2006) أرامية العهد القديم: قواعد ونصوص. (بغداد: منشورات المجمع العلمي).
119. كامل، مراد | البكري، محمد حمدى | رشدي، زاكية محمد (1987) تأريخ الأدب السريانى: من نشأته الى العصر الحاضر. (دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة).
120. الكبير، مار ميخائيل (1996) تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير. 3 أجزاء. الجزء الثاني. ترجمة مار غريغوريوس صليبا شمعون، أعده مار غريغوريوس حنَّا إبراهيم. (دار ماردين: حلب).
121. الكتاب المقدس (1881) طبعة ويستكوت-هورت. [إنكليزي].
122. الكتاب المقدس (1894) طبعة سكرينفر [إنكليزي].
123. الكتاب المقدس (1950- 1960) ترجمة العالم الجديد. [عربي، إنكليزي]. [ترجمة مباشرة من العبرانية والآرامية واليونانية إلى الإنكليزية]
124. الكتاب المقدس (1988) طبعة كتاب الحياة. [عربي].
125. الكتاب المقدس (1994) طبعة دار المشرق. [عربي].
126. الكتاب المقدس (2009) طبعة الكتاب المقدس العالمي. [عربي].
127. الكتاب المقدس (د.ت) [أونلاين]. [عبرية] مع ترجمة مقارنة للمفردات مع النسخ الرئيسية بالإنكليزية. متوفر على: <https://biblehub.com/hebrew>. آخر دخول 25\4\2021.
128. الكديري، إحسان محمد دحلان الجمفسي (2014) سراج الطالبين، على منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، ج١ (بيروت: دار الكتب العلمية).
129. كراع النمل، أبو الحسن علي بن الحسن الهُنائي الأزدي (1988) المُنَجَّد في اللغة، الطبعة الثانية، تحقيق: أحمد مختار عمر، ضاحي عبد الباقي (القاهرة: عالم الكتب).
130. كرم، يوسف (2014) تاريخ الفلسفة اليونانية. (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: القاهرة).
131. كريم، أحمد عبد الرضا (1999) الأنساب المنقطعة. (القاهرة: مدبولي).

132. كريمر، صموئيل (1956) من ألواح سومر. ترجمة طه باقر. (بغداد: مكتبة المثنى، القاهرة: مكتبة الخانجي).
133. الكعبي، عبد الحكيم (2009) الجزيرة الفراتية وديارها العربية (ديار بكر، ديار ربيعة، ديار مضر) دراسة في التاريخ الديني والسياسي والاجتماعي قبل الإسلام. (دمشق: صفحات للدراسات والنشر).
134. الكندي، عبد المسيح (2006 [1887]) رسالة الكندي، تحقيق ويليام مولر. muhammadanism.org، متوفر على: <http://bit.ly/2XPqd6P> آخر دخول 2019\4\25.
135. الماجدي، خزعل (1997) أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ. (القاهرة: الشروق).
136. الماجدي، خزعل (1998) متون سومر: الكتاب الأول، ط1. (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع).
137. الماجدي، خزعل (2013) كتاب إنكي: الأدب في وادي الرافدين، جـ1. (المركز الثقافي العربي: بيروت).
138. الماجدي، خزعل (2015) الأدب الحرَّاني. (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات).
139. ماخوفسكي، ياتسيك (2008) تاريخ القرصنة في العالم، ترجمة أنور محمد إبراهيم. (الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة).
140. المجريطي، مسلمة بن أحمد (د. ت) غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم. مخطوط مصور. (الرياض: مكتبة جامعة الملك سعود).
141. المجهول، الرهاوي (1986) تاريخ الرهاوي المجهول، الجزء الثاني، ترجمة الأب ألبير أبونا. (مطبعة شفيق: بغداد).
142. المدني، محمد نمر (2018) الصابئة المندائيون: العقيدة والتاريخ. (دمشق: دار ومؤسسة رسلان).
143. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (1893) التنبيه والإشراف. (ليدن: مطبعة بريل).
144. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (1966) مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الأول، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (كتاب التحرير: القاهرة).

145. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (2005) مروج الذهب، ج1. (بيروت: المكتبة العصرية).
146. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (د.ت) مروج الذهب ومعادن الجوهر، تقديم وشرح مفيد محمد قميحة، (بيروت: دار الكتب العلمية).
147. المسعودي، عدنان عبيد (2008) كتاب الفلاحة النبطية (عقائد وأفكار)، مجلة أهل البيت، العدد 6، الصفحات: (426- 435).
148. مطاع الطرابيشي (1985) شعر عمرو بن معديكرب الزبيدي، طبعة ثانية. (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية).
149. مظهر، إسماعيل (2017) تاريخ الفكر العربي. (مؤسسة هنداوي سي آي سي: وندسور، المملكة المتحدة).
150. المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي البشاري (1991) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. (بيروت: دار صادر).
151. المنبجي، أغابيوس بن قسطنطين (1907) كتاب العنوان المكلل بفضائل الحكمة. المتوج بأنواع الفلسفة. الممدوح بحقائق المعرفة. (مطبعة الآباء اليسوعيين: بيروت).
152. موسيل، ألوا (د.ت) الفرات الأوسط: رحلة وصفية ودراسات تاريخية، ترجمة صدقي حمدي؛ وعبد المطلب عبد الرحمن داود (بغداد: مطبوعات المجمع العلمي العراقي).
153. النجدي، محمد بن بسام (2010) الدرر المفاخر في أخبار العرب الأواخر، طبعة ثانية، حققه ونشره سعود بن غانم الجمران العجمي (الكويت).
154. النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق (1997) الفهرست، ضبطه وشرحه وعلق عليه وقدم له يوسف علي طويل؛ وضع فهارسه أحمد شمس الدين. (بيروت: دار الكتب العلمية).
155. النقشبندي، زين أحمد البرزنجي (2015) ابن وحشية النبطي الكوفي العراقي.. مؤلف أقدم كتاب في علم الفلاحة وصل الينا. [أونلاين] التآخي. متوفر على: <https://bit.ly/2yjsrUu> آخر دخول: 17 إبريل | نيسان 2021.

156. نيبور، كاستن (2007) رحلة إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلاد مجاورة لها. ترجمة عبير المنذر. (بيروت: الانتشار العربي).
157. هشام الطعان (1970) ديوان عمرو بن معديكرب الزبيدي. (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام).
158. هلال، هيثم (2004) أساطير العالم. (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر).
159. وِل وايرل ديورانت (1998) قصة الحضارة. المجلد الثالث، الكتاب الخامس، الجزء 27. ترجمة زكي نجيب محمود (بيروت: دار الجيل).
160. يعقوب الثالث، مار أغناطيوس (1978) المجاهد الرسولي الأكبر مار يعقوب البرادعي. (مطبعة ألف باء- الأديب: دمشق).
161. يعقوب، كليرويبل (2011) سورما خانم 1883-1975، ترجمة نافع توسا، تحقيق الأب يوسف توما مرقس (شركة الأطلس المحدودة: بغداد).
162. دخيل، عبد الحميد الشيخ (د.ت) مناظرة تاريخية بين الشيخ دخيل الشيخ عيدان الرئيس الروحي لعموم الصابئة المندائيين والمؤرخ العراقي عبدالرزاق الحسني. (مجلة الصدى المندائية: ستوكهولم). متوفر على: <https://bit.ly/2UxgshE>. آخر دخول: 20 نيسان | أبريل 2020.

Bibliography

1. Aageson, James W. (2008) Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church. (Peabody: Hendrickson Publishers).
2. Ajjo, Lilaf (2018) The eternal journey of the human mind. Unpublished. (Upsala: Uppsala University|).
3. Arnold, Bill T. and Arnold, Brent A. (2016) (Ed)The World around the Old Testament: The People and Places of the Ancient Near East. (Ada, Michigan: Baker Academic).
4. Baum, W. and Winkler, D. (2010). The Church of the East: A Concise History. (London: Routledge).
5. Baum, Wilhelm and Winkler, Dietmar W (2003) Church of the East. (London and New York: Routledge-Curzon).
6. Berchman, Robert M (2012) Porphyry Against the Christians (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition). V13. (Leiden-Boston: Brill).
7. Berlyn, Patricia (2005) The Journey of Terah: To Ur-Kasdim or Urkesh? Jewish Bibl Q 33(2):73 Buccellati G, Kelly-Buccellati M(1997) Urkesh: the first Hurrian capital. Bibl Archaeol 60(2):77-96.
8. Bethune-Baker, B.D & Franklin, James (1908) Nestorius and his teaching: a fresh examination of the evidence. (Cambridge: at the University Press)
9. Bible Hub (n.d) cheta [Online]. Available at: <https://biblehub.com/str/hebrew/2398.htm>. [Accessed 4 May 2020].

10. Bible Hub (n.d) ra .[Online]. Available at: <https://biblehub.com/str/hebrew/2398.htm>. [Accessed 4 May 2020].
11. Bowman, A., Garnsey, P. and Cameron, A. (2008). The Cambridge ancient history: The Crisis of Empire, AD 193-337. Volume 12. 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press).
12. Brown, Raymond E. (1997) An Introduction to the New Testament (The Anchor Yale Bible Reference Library). (Yale: Yale University Press).
13. Bryce, Trevor (2009) The Routledge Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia: The Near East from the Early Bronze Age to the fall of the Persian Empire. (London: Routledge).
14. Buck, Christopher (1984) The Identity of the Ṣābiʾūn: An Historical Quest. The Muslim world. Vol LXXIV, No. 3-4, pp 172-186.
15. Burke, R. E. J. (2019). 46. Arpachiyah, Halaf and Ubaid Legacy to Uruk Culture. [online] Raising up Pharaoh. Available at: <http://bit.ly/MaxHalaf>. [Accessed 24 May 2019].
16. Chicago Assyrian Dictionary (CAD), M/I, p.328.
17. Chuvin, Pierre (1990) A chronicle of the last pagans.(Harvard university press: Cambridge MA).
18. Chwolson, Daniel (1894). Die Ssabier Und Der Ssabismus [Online] Archive.org. Available at: <https://bit.ly/SsabierS>. [Accessed 7 May 2020].
19. Chwolson, Daniel (2011). Die Ssabier Und Der Ssabismus. (Cambridge: Cambridge University Press).
20. Collins, Paul (2016) Mountains and Lowlands: Ancient Iran and Mesopotamia (Oxford: Ashmolean Museum).

21. Collins, Paul. (2016). Mountains and lowlands: Ancient Iran and Mesopotamia. (Oxford: Ashmolean Museum).
22. Curry, Andrew (2008) Gobekli Tepe: The World'S First Temple?. [online] Smithsonian Magazine. Available at: <https://bit.ly/GobeklitepeTU> [Accessed 17 April 2020].
23. De Blois, Francois (1995) 'The "Sabians" (sabi'un) in Pre-Islamic Arabia.' Acta Orientalia, 56. pp. 39-61.
24. Drawer, E. S. (1937) The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore. (Oxford: Clarendon Press).
25. Dwyer, John C (1985) Church History: Twenty Centuries of Catholic Christianity (Mahwah: Paulist Press).
26. Eddy, Paul Rhodes & Boyd, Gregory A. (2007) Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition (Ada: Baker Academic).
27. Encyclopaedia Iranica (2019). ABGAR. [online] Available at: <http://bit.ly/AbgarX>. [Accessed 23 May 2020].
28. Encyclopedia (2019). Chwolson, Daniel | Encyclopedia.com. [online] Available at: <http://bit.ly/ChwolsonDaniel>. [Accessed 7 May 2019].
29. Encyclopedia (2019). Saint Paul. [online] Encyclopedia.com. Available at: <http://bit.ly/2XpvSkl>. [Accessed 31 May 2019].
30. Encyclopedia (2020) Apollonius of Tyana. [online] encyclopedia.com. Available at: <https://www.encyclopedia.com/people/history/ancient-history-greece-biographies/apollonius-tyana/> [Accessed 10 February 2020].
31. Encyclopedia Britannica. (2019). Letters of Paul to the Thessalonians | Bible. [online] Available at: <https://bit.ly/2VYWFYJ>. [Accessed 28 May 2021].

32. Encyclopedia Britannica. (2019). Osroene | ancient kingdom, Mesopotamia, Asia. [online] Available at: <https://www.britannica.com/place/Osroene>. [Accessed 23 May 2019].
33. Flinterman, Jaap-Jan (2009) Apollonius' ascension. from: K. Demoen, D. Praet (eds), ΘΕΙΟΣ ΣΟΦΙΣΤΗΣ. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii (Leiden/Boston 2009), pp: 225-248.
34. Fowden, Garth (1993) Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity. (Princeton: Princeton University Press).
35. Freeman, K (1959) The Pre-Socratic philosophers, 2nd ed. (Basil BlackWell: Oxford).
36. Frend, W. H. C ([1963] 1982) The Early Church (Minneapolis: Fortress Press).
37. Frew, Don (2014) Harran: Last Refuge Of Classical Paganism – Part I. [online] Wiccan Rede. Available at: <https://bit.ly/JulianHarran> [Accessed 17 April 2020].
38. Gelb, Ignace J. (2020). Sumerian language | History, Characteristics, & Facts. [online] Encyclopedia Britannica. Available at: <https://www.britannica.com/topic/Sumerian-language> [Accessed 24 Feb. 2020].
39. Green, Tamara M. (1992) The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran. (Brill: Leiden).
40. Gunduz, Sinasi (1994) The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relations to the Sabians of the Qur'an and to the Harranian. (Oxford: Oxford University Press).

41. Heimpel, Wolfgang (2003) Letters to the King of Mari: A New Translation, with Historical Introduction, Notes, and Commentary (Mesopotamian Civilizations). (Pennsylvania: Eisenbrauns).
42. Hjärpe, Jan (1972) Analyse crititique des traditions arabes sur les sabéens harraniens [avhandling], Uppsala University.
43. Holloway, Steven Winford (2002) Assur Is King! Assur Is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire. (Leiden: Brill).
44. Kingsley, Peter, (2010) A Story Waiting to Pierce You. (Point Reyes: The Golden Sufi Center).
45. Korzhumbayeva, A. (2013). Harran: Ancient Crossroads City of Mesopotamia. [online] Electrummagazine.com. Available at: <http://bit.ly/2GQwHfZ>. [Accessed 28 Apr. 2019].
46. Leiden University. (2019). Tell Sabi Abyad (Syria). [online] Available at: <http://bit.ly/SabiAbyad>. [Accessed 10 May 2019].
47. Lieu, Samuel. (2019). EDESSA. [online] Encyclopedia Iranica. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/edessa>. [Accessed 24 May 2019].
48. Liverani, Mario. and (2014). The Ancient Near East: History, Society and Economy, 1st ed. Translated by Tabatabai, S. (London: ROUTLEDGE: Taylor & Francis Ltd).
49. Mark, Joshua (2011) Ur. [Online] Ancient History Encyclopedia. Available at: <https://www.ancient.eu/ur/>.
50. McClellan, M. (2012) Abraham and the Chronology of Ancient Mesopotamia. [online] Answers in Genesis. Available at: <https://answersingenesis.org/bible-timeline/abraham-and-the-chronology-of-ancient-mesopotamia/> [Accessed 10 February 2020].

51. McClure, M.L. and Feltoe, C. L. (eds. and trans) (1919) THE PILGRIMAGE OF ETHERIA (London: Society for Promoting Christian Knowledge). [online] Internet Archive. Available at: <https://archive.org/details/pilgrimageofethe00mccliala>. [Accessed 26 Apr. 2020].
52. McKie, Robin (2004) Arab Scholar 'Cracked Rosetta Code' 800 Years Before The West. [online] the Guardian. Available at: <https://bit.ly/Wahshya> [Accessed 17 April 2020].
53. Minna Rozen (2008) Homelands and Diasporas: Greeks, Jews and Their Migrations. (London, Oxford: Bloomsbury Publishing Plc).
54. Natan, Yoel. (2019). Moon-o-theism: Religion of a War and Moon God Prophet, Volume I of II. 1st ed. (Scotts Valley: Createspace Independent Publishing Platform).
55. New World Encyclopedia. (2019). Beehive tomb. [online] Available at: <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Beehive_tomb>. [Accessed 24 May 2019].
56. O'Connor, John J and Robertson, Edmund F (2020). Pythagoras (about 569 BC - about 475 BC). [online] Available at: <http://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Pythagoras.html>. [Accessed 22 Feb. 2020].
57. Okasha El Daly ([2005] 2016), Egyptology: The Missing Millennium: Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings (London: Routledge).
58. Paul Y. Hoskisson (1989) “Where Was Ur of the Chaldees?” in The Pearl of Great Price: Revelations from God, ed. H. Donl Peterson and Charles D. Tate Jr. (Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, pp. 119–36.

59. Pbs.org. (2019). Peter and Paul. The History. Timeline | PBS. [online] Available at: <https://www.pbs.org/empires/peterandpaul/history/timeline/index.html>. [Accessed 16 May 2019].
60. Pelgrift, Henry Curtis (2016) Mari. [online] Ancient History Encyclopedia. Available at: <https://www.ancient.eu/mari/> [Accessed 18 April 2020].
61. Perowne, Stewart Henry (2019). Herod the Great, Herodes Magnus. [online] Encyclopedia Britannica. Available at: <https://www.britannica.com/biography/Herod-king-of-Judaea>. [Accessed 16 May 2020].
62. Pingree, David (2002) The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition, International Journal of the Classical Tradition Vol. 9, No. 1 (Summer, 2002), pp. 8-35
63. Plato.stanford.edu. (2020). Pythagoras (Stanford Encyclopedia of Philosophy). [online] Available at: https://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/ [Accessed 22 Feb. 2020].
64. Renan, Ernest (1862) An Essay on the Age and Antiquity of the Book of Nabathaean Agriculture. [Online]. Wikisource. Available at: <https://bit.ly/2Vidjjf>. [Accessed 17 April 2020].
65. Richard A. Horsley. (1979). The Sicarii: Ancient Jewish "Terrorists". The Journal of Religion, 59(4), 435-458. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1202887>.
66. Robinson, Chase F (2000) Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia. (Cambridge: Cambridge University Press).

67. Rosenberg, David (2006) Abraham: The First Historical Biography. (New York: Basic Books).
68. Rubio, Gonzalo etl (2007) Current Issues and the Study of the Ancient Near East (Publications of the Association of Ancient Historians, No. 8). (Claremont, California: Regina Books).
69. Russell, Jutta (n.d)The Sumerian calendar. [online] Living with the Moon. Available at: <https://www.livingwiththemoon.com/origins-of-the-calendar>. [Accessed 24 May 2021].
70. Sasson, John (1993) From Sumer to Jerusalem: The Forbidden Hypothesis. (Oxford: intellect books).
71. Segal, Judah Benzion (1963) "The Sabian Mysteries: The Planet Cult of Ancient Harran," in Bacon, Edward (ed) Vanished Civilizations, (New York: McGraw-Hill Book Company, inc). Pp. 201-220.
72. Smith ans Dyke, Van (1865) Arabic Bible. [Online]. AvailAvailable at: <https://bit.ly/3D0sCkw>. [Accessed 24 May 2021].
73. Sooke, Alastair (2016) The Ancient Place Where History Began. [online] Bbc.com. Available at: <https://bit.ly/Sumerian> [Accessed 17 April 2020].
74. Sykes, Mark (Sep. 1907) Journeys in North Mesopotamia, The Geographical Journal Vol. 30, No. 3, pp. 237-254.
75. Tardieu, Michel (1986). Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān. Journal Asiatique, 274(1), pp.1-44.
76. The Editors of Encyclopaedia Britannica (n.d) Shamash | Definition, Symbol, & Facts. [online] Encyclopedia Britannica. Available at: <https://www.britannica.com/topic/Shamash> [Accessed 11 February 2020].

77. Van Bladel, K. (2009). The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science. (Oxford: Oxford University Press).
78. Van Dijk, Teun A (1998) Ideology: A Multidisciplinary Approach. (New York: SAGE Publications Ltd)
79. Viglas, Katelis S.(2016) Chaldean and Neo-Platonic Theology, Philosophia V14, pp:171-189.
80. Wrede, William (1907) Paul, trans. Edward Lummis (London: Philip Green).
81. ALVIN (n.d.) Edessa, Abgar X (242 - 244 AD), Bronze Coin. [online]. Available at: <https://bit.ly/37YjYo4> [Accessed 11 February 2020].
82. McClure, M. L and Feltoe, C. (1919) The pilgrimage of Etheria. (Society for Promoting Christian knowledge: London | The Macmillan Company: New York).

عن المؤلفين

خلف علي الخلف

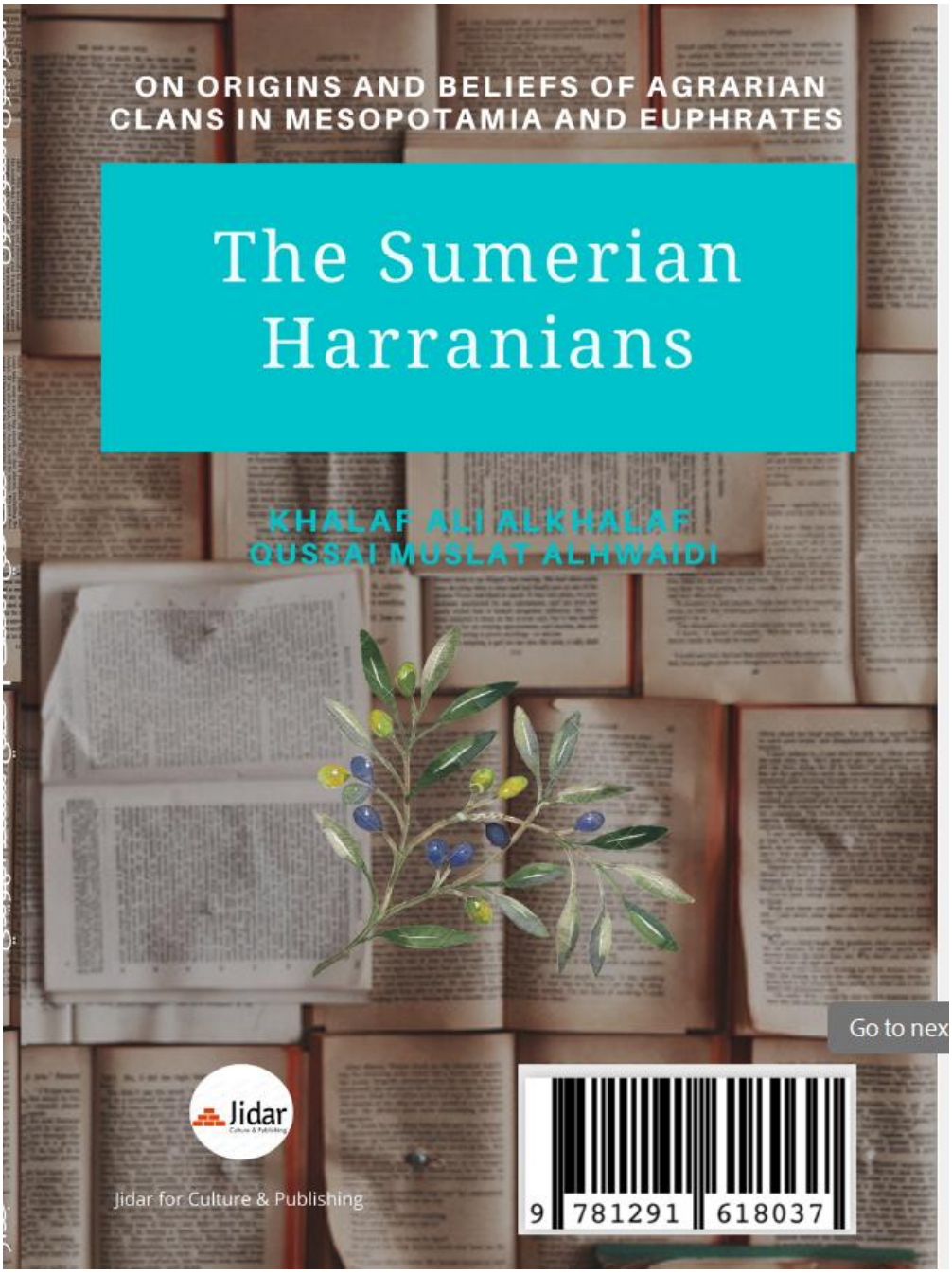
شاعر وكاتب وباحث من الجزيرة «الفراتية»، مواليد الرقة [خنيز محمد الخلف] 1969م يحمل الجنسية السويدية. لديه ماجستير في فلسفة الصحافة من جامعة سودرتورن في ستوكهولم (السويد) عن رسالته المعنونة «احتمالات البلوكشين والإقتصاديات المشفرة في تنمية الصحافة المستقلة والبناءة». يحمل شهادة في العلاقات الدولية من جامعة مالمو (السويد). شهادة في العلوم الإنسانية الرقمية من جامعة كالمر (السويد). إجازة في إعداد المحتوى ومن كلية مالمو للمهن التطبيقية (السويد). إضافة إلى إجازة في الاقتصاد من جامعة حلب (سوريا).

عمل باحثاً في جريدة إيلاف الإلكترونية في الفترة 2006-2013م ومحلل بيانات ومطور، والتي يكتب فيها مقالات رأي منذ العام 2003م حتى الآن. أسس في عام 2005م موقع جدار الثقافي ثم دار جدار للثقافة والنشر.

كتب العديد من الأبحاث باللغة العربية والإنكليزية وينشر منذ تسعينات القرن الفائت في الصحافة والدوريات العربية. لديه تسعة أعمال شعرية منشورة وثلاثة أعمال مونودراما إضافة لكتب وأبحاث أخرى. فاز بجائزة الفجيرة للمونودراما في دورتها الأولى عن عمله «گلگامش بحذاء رياضي». ترجمت بعض أعماله ومقالاته إلى عديد من اللغات، الإنكليزية والألمانية والسويدية والإسبانية والفرنسية ولغات اخرى. شارك في تأسيس العديد من التجمعات النقابية للصحفيين والكتاب وكذلك التيارات السياسية. يجيد العربية والإنكليزية إضافة إلى الإسبانية والسويدية بشكل متوسط واليونانية بدرجة أقل.

قصي مسلط الهويدي

مهندس معماري وباحث من الجزيرة «الفراتية» مواليد الرقة [المشلب] 1971م. يحمل الجنسية الألمانية حيث يقيم منذ عام 2015م. خريج كلية الهندسة المعمارية، جامعة حلب (سوريا). عضو الهيئة التدريسية في كلية الهندسة المعمارية في جامعة الاتحاد (الرقة | سوريا). مدرس مواد: التصميم المعماري؛ العمارة البيئية؛ تنسيق المواقع، بين الأعوام: 2008-2012م. نشر عددا من المقالات في مجال «الإبستمولوجيا»، حيث يعمل على الاختصاص في الإبستمولوجيا والبحث المعرفي. يعمل منذ سنوات على عمل يبحث في تحليل النظم المعرفية وتشكّل الزمر الاجتماعية، ولديه اطلاع واسع على التاريخ الشفهي للعشائر في «الجزيرة» و «حوض الفرات». شارك في تأسيس عدد من المنظمات والتيارات السياسية. يجيد العربية والألمانية بشكل متوسط.


ON ORIGINS AND BELIEFS OF AGRARIAN CLANS IN MESOPOTAMIA AND EUPHRATES
The Sumerian Harranians
KHALAF ALI ALKHALAF
QUSSAI MUSLAT ALHWAIDI
Jidar
Jidar for Culture & Publishing
9 781291 618037
Go to nex